

Reneszánsz filozófia

Reneszánsz filozófia

Budapest, 2009

Szerkesztette
BOROS GÁBOR

Sorozatszerkesztő
FÁBRI GYÖRGY

A kötet a Német-Magyar Filozófiai Társaság (NMFT) és a Tudástársadalom Alapítvány közös kiadása, egyben a NMFT Közlemények, valamint a Világosság könyvek sorozatának 4. kötete.

ISBN 978-963-87429-2-6
NMFT Közlemények: ISSN 2060-3622
Világosság könyvek: ISSN 1786-3465

nka

Nemzeti Kulturális Alap

A kötet megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatta.

© Német–Magyar Filozófiai Társaság, Tudástársadalom
Alapítvány, szerzők, 2009

Tartalom

- 7 Boros Gábor: Előszó
- 9 Bene Sándor: Politika és teológia Borso d' Este Ferrarájában (Andreas Pannonius királytükreinek skolasztikus forrásai)
- 31 Paul Richard Blum: Episztemológia Ficino óta: test–lélek probléma-e a megismerés?
- 49 Wilhelm Schmidt-Biggemann: Johannes Reuchlin és a reneszánsz keresztény kabbala
- 113 Balázs Mihály: Thomas Morus és Jacobus Palaeologus
- 135 Simon József: Enyedi György (1555–1597) és a szillogizmus középfogalma
- 147 Ruth Hagengruber: A Napváros (Città del Sole) Tommaso Campanella metafizikájának és gazdaságtanának fényében
- 167 Elisabeth Blum: Az olümposzi udvari állam – a fejben (Kiúzi-e Bruno a diadalmas állatot?)
- 187 Szőnyi György Endre: Filozófia, építészeti emblematika és fantázia a kora újkori alkímiai diszkurzusban
- 209 Imregh Monika: A platonisták felfogásában és szellemében
- 231 FÜGGELÉK: A jeles Giovanni Pico, Mirandola grófjának kommentárja Girolamo Benivieninek a szerelemről szóló, neoplatonista ihletésű költeményéhez

Boros Gábor

Előszó

A Német–Magyar Filozófiai Társaság (NMFT) a Reneszánsz Év 2008 keretében, 2008. december 12–13-án rendezte meg a reneszánsz filozófiával foglalkozó német-magyar konferenciáját a Szegedi Akadémiai Bizottság székházában, a Balassi Intézet támogatásával.

Az NMFT céljai közé tartozik, hogy ismét ráirányítsa a figyelmet arra a ma már kissé feledésbe merült tényre, hogy a XX. század első felében a magyar és a német filozófia termékeny szimbiózisban működött, a magyarok számára – Alexander Bernáttól Lukács Györgyig – magától értetődő volt, hogy németül is publikáltak. Egy másik kitűzött cél olyan filozófiai álláspontok, kutatási irányok és módszerek bemutatása a magyar olvasóknak, amelyek az itteni bölcsészeti diszciplínákban kevésbé jelennek meg. A reneszánsz-konferencia alapvetően e két célt szolgálta. Komoly pozitívuma volt, hogy lökést adott a reneszánsz filozófia magyarországi kutatásának, és hozzájárult ahhoz, hogy átjárhatóbbá váljanak azok a diszciplináris határok, amelyek a különböző tudáscsoportokat képviselő reneszánsz-kutatók között ma még kétségkívül megvannak. A konferencián részt vettek filozófusok, a magyar irodalomtörténet kutatói, az anglistika szakértői, s ehhez a multidiszciplináris magyar előadói gárdához csatlakoztak a német kollégák, akik példát mutattak a diszciplínák határain folyamatosan felülemelkedő vizsgálódásra.

A konferencián részt vevő német kollégák valamennyien annak a nagyhatású reneszánsz-kutató iskolának a képviselői, amelyet Münchenben alapított Ernesto Grassi, s amelyet az ő tanulmányaik idejében a ma már *professor emeritus* Stephan Otto vezetett. Ezt az iskolát is sikerült ismertté tennünk a magyar kutatók körében. Paul Richard Blum és felesége, Elisabeth Blum már régtől fogva elkötelezettek a magyar szellemi élet és a magyar filozófia fejlesztése iránt – éveken

át tanítottak a PPKE-n, Paul Richard Blum könyvsorozatát alapított, elindította Pázmány és a magyarországi jezsuita iskolafilozófia komoly, *filozófiai* kutatását. R. Hagengruber részvétele a Paderborni Egyetemmel való együttműködés első lépése volt.

A bevezetőben említett fő célokat szolgálja a konferenciához kapcsolódó, jelenkötetünk is, amely részben a konferencián hangzott előadások magyar fordítását tartalmazza (Elisabeth és Paul Richard Blum, Ruth Hagengruber, Balázs Mihály, Bene Sándor, Simon József), részben egy eredetileg tervezett, de el nem hangzott előadás témájának bővebb kifejtését (Wilhelm Schmidt-Biggemann), részben pedig Giovanni Pico della Mirandola magyar nyelven mindaddig nem elérhető fontos munkáját adja közre, amelyben Pico Benivieni neoplatonikus ihletettséggű, szerelemről szóló stanzáinak Ficino *Lakoma*-kommentárjával vitázó értelmezését adja (Imregh Monika fordításában és tanulmányával).

Kötetünk első tematikus csomópontja a Hunyadi Mátyás udvarában működő humanistákkal közvetlen összefüggésbe hozható gondolkodók munkásságának egy-egy aspektusa, a második pedig ennek a korszaknak hatása a későbbi reneszánsz gondolkodásra, különös tekintettel a XVI–XVII. század fordulója körül működő szerzőkre – bár az ő munkásságuk természetesen már nagymértékben függetlenné vált a korai humanizmus gondolkodásától. Paul Richard Blum és Bene Sándor tanulmánya érdekes módon állítja előtérbe a reneszánsz idején virágzó magyar–itáliai kapcsolatokat egy-egy aspektusát, a szűkebb értelemben vett platonizáló-filozófiáit, illetve a politikáit. Hisz míg egyfelől Ficino, Lorenzo Medici s a firenzei kör többi tagjai Janus Pannoniusszal, Vitéz Jánossal s talán Mátyással együtt az ideák szemlélésére és a képmások világától eltávolodni törekedtek műveikkel, addig másfelől Mátyás és Lorenzo kapcsolatait igencsak bonyolították a kereskedelmi és politikai játszmák, amelyek részét képezték a kor európai hatalmi mozgásainak. Paul Richard Blum előadása inkább az első aspektushoz kapcsolódik, míg Bene Sándoré a második felé mozdul el. A függelékként közölt Pico-tanulmány természetesen szintén a platonizáló gondolkodás igen fontos példáját jelenti.

Wilhelm Schmidt-Biggemann tanulmánya Reuchlin munkásságáról – e tanulmány a szerző keresztény kabbaláról szóló, készülő

monográfiájának részét képezi – olyan területet tár fel, amely a magyar filozófiai-történeti gondolkodásban kevésbé játszott szerepet: a keresztény kabbala kialakulásának első állomásairól ír, egyfelől politikailag-társadalomtörténetileg a zsidókkal szemben ellenséges megnyilvánulások kontextusába illesztve Reuchlin fellépését mint olyan manővert, amely lecsillapítani próbálja az ellenségeskedést – Reuchlin a zsidó könyvek elégetése ellen foglal állást –, másfelől pedig a szerző által terjedelmes monográfiában tárgyalt *philosophia perennis* összefüggésébe ágyazza a Reuchlin-féle szinkretizmust. Ennek során pedig fontos keresztutalásokat tesz olyan szerzők munkáira, mint Giovanni Pico vagy Cusanus.

Több szempontból is különleges jelentőségük van Balázs Mihály és Simon József írásainak – azon túl is, hogy a már említett interdiszciplináris reneszánsz-kutatást példázzák. Hisz Magyarországon nehezen lehet túlemelkedni azon a kettős dogmán, amely egyfelől a filozófia idegenségét állítja a magyar kultúrától, másfelől a magyar filozófiai gondolkodást Apáczai Csere Jánostól eredezteti, akinek művei csakugyan inkább Descartes-parafrázisoknak tekinthetők, mint önálló filozófiai teljesítménynek – e két dogmáról lásd Simon József megjelenés előtt álló írását *A filozofálás lehetőségei és való-sága a hetvenes években* című kötetben (Budapest: L'Harmattan, 2009.). Mindkét írás a XVI. század második felének kolozsvári szellemi életéről szól, amelyet filozófiai szempontból is igen izgalmassá tettek azok a rövidebb-hosszabb ideig ott működő gondolkodók, tanárok, akik az unitarizmus-szocinianizmus viták kontextusában eretnek vagy eretnekség közeli tanításait a kortárs filozófiai áramlatokhoz kapcsolódó érvekkel igyekeztek alátámasztani.

Bruno és Campanella olyan gondolkodók, akiknek műveit a XX. század második felének progresszista történetírása bizonyos aspektusokból – valláskritika, utópikus, egyenlőségelvű politika – ki-tüntetettként kezelte. Elisabeth Blum, illetve Ruth Hagengruber írásai ezzel szemben sokkal árnyaltabb értelmezésre adnak lehetőséget. Elisabeth Blum Bruno *A diadalmas állat elűzése* című munkáját irodalomelméleti és mitológiatörténeti eszközök bevonásával elemzi, Ruth Hagengruber pedig Campanella metafizikai és gazdaságelméleti munkáinak bevonásával tágítja ki *A Napállam* értelmezési horizontját.

Lezárásképpen, a Reuchlin-tanulmány gondolati ívét víve tovább Szőnyi György Endre a reneszánsz filozófia ezoterikus, teozófiai, az alkímiával rokon törekvéseinek továbbélését mutatja fel a XVI–XVII. század fontos, ám manapság általában kevés figyelemre méltatott munkáiban, de nem annyira a szoros szövegelemzés, hanem inkább e sajátos gondolkodásmódnak a képzőművészeti-építészeti szimbolikában való megjelenésére koncentrálva.

Bene Sándor

Politika és teológia Borso d' Este Ferrarájában

(Andreas Pannonius királytükreinek skolasztikus forrásai)

Andreas Pannonius (1420?–1472?) magyar származású karthauzi szerzetes volt, aki élete nagyobb részét Itáliában töltötte. Fennmaradt művei (egy Hunyadi Mátyásnak és egy Ercole d' Estének ajánlott fejedelmi tükör, valamint egy kommentár az *Énekek énekéhez*)¹ politikai elméleti és teológiai kérdéseket tárgyalnak. Ennyi elég is hozzá, hogy megértsük, miért számított a legutóbbi időkig marginális jelentőségű írónak. A medievisták számára – már csak humanista kapcsolatai miatt is – túl kései, reneszánsz jelenségnek tűnt, a humanizmusukatok szemében viszont tipikusan középkori szerzőnek minősült, aki még politikai műveiben is a skolasztikus teológia problémáira (a boldogító Isten-színélítés vagy a szeplőtelen fogantatás kérdéseire) kereszte a megoldást. Az alábbiakban nem arra törekszem, hogy „rehabilitáljam” Andreas Pannoniust. Nem szándékozom amellet érvelni, hogy a magyar karthauzi kiemelkedő jelentőségű gondolkodó volna, akár teológiatörténeti, akár politikai eszmétörténeti szempontból. Műveit inkább azért tartom érdekeseeknek, mert szoros olvasatuk, belső összefüggéseik vizsgálata próbára teszi a szokásos értelmező paradigmák teherbírását. Egyfelől rámutatnak a reneszánsz irodalmat a középkortól mereven elválasztó szemlélet belső ellentmon-

¹ Kéziratok: 1. *De regis virtutibus ad Matthiam Hungariae regem*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 3186; 2. *Ad D. Herculem Ducem Civitatis Ferrariensis libri duo: alter de laudibus clarissimae domus Estensis ac praesertim Herculis Ducis, alter super decessu divi Borsii Ducis*, 1471, Biblioteca Estense di Modena, á. Q. 9. 12; 3. *Super Cantica Cantico-rum Salomonis Expositio devotissima una cum brevi et morali Beati Gregorii Papae expositione quae in marginibus ponitur*, National Széchényi Library, Budapest, Cod. Lat. 443. A két királytükör kiadva: Andreas Pannonius, „Libellus de virtutibus Matthiae Corvino dedicatus; Libellus de virtutibus Herculi Estensi dedicatus”, in *Két magyarországi egyházi író a XV. századból: Andreas Pannonius, Nicolaus de Mirabilibus*, kiad. Fraknói Vilmos, Ábel Jenő, Budapest, 1886, 1–283. (A továbbiakban a Hunyadi Mátyásnak ajánlott műre *De regis virtutibus*, az Ercole d' Estének ajánlottára *Ad Herculem*, az *Énekek éneke*-kommentárra *Expositio* címmel hivatkozom, utóbbi esetben a kézirat levélszámozásával.)

dásaira (hiszen Andreas „középkorias” teológiai traktátusai számtalan tematikus párhuzamot mutatnak a klasszikus humanizmus olyan szerzőivel, mint pl. Marsilio Ficino, a Petrarcatól kölcsönzött citátumok tömegéről már nem is beszélve). Másfelől, ha elfogadjuk, hogy a politika leválása a teológiáról (pontosabban a teológiai alapokon nyugvó morálfilozófiáról)² valóban a modernitás felé vezető út fontos lépése volt, akkor Andreas politikai munkái a kifejezés tágabb értelmében véve konzervatív szövegek, hiszen adottnak veszik a politika (de legalábbis a politikai teória) nem-autonóm, teológiának alárendelt jellegét. Ha ellenben abból a feltevésből indulunk ki, hogy a politika a kora újkor folyamán sosem szakadt el végleg a teológiától – sőt, az Andreas korát követő századokban a konfesszionalizáció általános jelenségegyüttesén belül a politika és a politikai filozófia valószínűs „visszateologizálódásáról” beszélhetünk – akkor a kérdés inkább az: *milyen* teológiai problematikát vizsgálnak, és milyen megoldásokat kínálnak Andreas Pannonius fejedelmi tükrei? Valamint: teológiai argumentációjából milyen politikaelméleti következmények adódnak? A következőkben megpróbálom az írások belső logikáját és forráshasználatát követve az egyik kulcsfogalom, a boldogság (*beatitudo*) jelentésrétegeit szemügyre venni, majd elhelyezni őket természetes kontextusukban, abban a szellemi közegben, amelyet Borso d’ Este hosszú ferrarai regnálása alatt egyszerre jellemzett a skolasztikus teológia és a reneszánsz politikai gondolkodás interferenciája, valamint a modern hatalmi reprezentációs technikákkal való kísérletezés.

Magyarországi András *curriculum*a külön tanulmány tárgya lehetne,³ hiszen jó karthauzi módjára rejtőzködő életet élt. Misszilis levelei közül mindössze egy maradt fenn (az is másolatban),⁴ a műveiről tudósító legfontosabb forrás (a bolognai *certosa* évkönyve)

² Pl. Jürgen Miethke, *Le teorie politiche nel medio evo*, a cura di Roberto Lambertini, Genova, 2001, 232–233, noha hangsúlyozza a folyamat hosszan tartó voltát, mindazonáltal a szekularizációban jelöli meg a fejlődés általános tendenciáját.

³ Részletes életrajzi összefoglalás: Bene Sándor, „A politikai erények teológiája Andreas Pannonius királytükreiben”, *Irodalomtörténeti közlemények*, 2009, 1. sz. (szerkesztés alatt).

⁴ A Geronimo Ranuzzi bolognai orvosnak és diplomatának írott, a ferrarai kolostori belviszályban támogatást kérő levél másolata: Archivio di Stato, Modena, Cancelleria ducale estense, Lettere e documenti di regolari, busta 88. Közölte Dám Ince, „Andreas Pannonius ferrarai priorságának viszontagságai”, *Civitas Dei* [Wisconsin], 1956, 102–103.

elveszett, csak közvetítő forrásból, feltehetőleg olvasati hibát tartalmazó adatokkal ismert,⁵ a szerzetesi működésének helyszínein folytatott levéltári kutatások kivétel nélkül negatív eredménnyel zárultak (talán a kolostori levéltárakat a napóleoni hódítás idején ért pusztítás miatt, de az is lehet, hogy Andreas maga igyekezett eltüntetni saját nyomait). Az a kevés, ami tudható, nagyrészt magukból a királytűkrökből és az *Énekek éneke*-kommentárból hámozható ki. Andreas feltehetőleg 1420 körül született; hamar katonai pályára lépett, Hunyadi János parancsnoksága alatt harcolt a török ellen, részt vett a várnai csatában is. A kormányzó belső köreihez tartozhatott, hiszen jelen volt Mátyás 1443-as kolozsvári keresztelőjén. Az 1440-es évek közepén, talán egy jeruzsálemi zarándoklatról visszatérően, Velencében csatlakozott a „néma barátok” rendjéhez, ahol több mint egy évtizedet töltött. Ezt követően hosszabb-rövidebb ideig élt Bolognában és Firenzében, majd a hatvanas évek elején átköltözött a frissen épült ferrarai karthauzi rendházba. Borso d'Este nagyherceg, a certosa építtetője, hamarosan bizalmába fogadta, és támogatta vikáriusi, később perjeli kinevezését. Minden valószínűség szerint Andreas nem csupán személyes képességeinek, hanem

⁵Nem kis zavar támadt a szakirodalomban abból, hogy ez a rövid feljegyzés a bolognai Certosa „nekrológiumában” (*Necrologium patrum Cartusiae Bononiensis*) olvasható. Volt, aki egyenesen azt gondolta, András halála kapcsán készült a feljegyzés (lásd Dám, i. m. 107–108. felsorolt rend- és helytörténeteseket, akik között csak abban volt eltérés, hogy a halál évét 1460-ra vagy 1464-re tették, Dám Ince ebből maga is elfogad annyit, hogy András élete végén visszatért a bolognai Jeromos rendházba). Holott az adott helyen ennyi áll: „P. Andreas Ungarus Prior Cartusiae Ferrariensis dudum excitatae, suis etiam virtutibus illustrabat et studiis, e quibus supersunt Paraphrasis in librum Sententiarum, in Psalterium, in Canticos [!] canticorum, Tractatus de Spirito Sancto, Varii sermones.” Azaz: „Magyarországi András atya a nemrégiben emelt ferrarai karthauzi rendház perjele [lett]; személyes erényeivel is kitűnt, valamint tudományával, amelyről tanúskodnak a Szentenciák könyvéhez, a Zsoltárokhoz és az Énekek énekéhez készített kommentárjai, valamint a Szentlélekről szóló értekezése és különböző beszédei.” Ebből (ameddig a kézirat maga elő nem kerül, hiszen mindenki csak közvetett forrásra – Giovanni Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, Bologna, 1789, VII, 257 – hivatkozik, aki idézi) arra lehet következtetni, hogy a „nekrológium” nemcsak a halálesetekről számolt be, hanem annales-szerűen közölte az adott évhez tartozó fontosabb eseményeket – jelen esetben András ferrarai kinevezését. Az 1464 és 1460 közötti ingadozás pedig logikus: az 1469-es évszámot – amelyre nézve helyes az információ, Andrást valóban ekkor választották perjellé Ferrarában – kétféleképpen lehet egy rossz kézírásban félreolvasni: 1464-nek vagy 1460-nak. A Ferrarához legközelebb eső bolognai monostor szerzetesei bizonyára figyelemmel kísérték egykori társuk pályáját, a perjelváltás pedig éppen elég nagy esemény volt ahhoz, hogy értesüljenek róla és feljegyezzék.

főként magas magyarországi ismeretségeinek köszönhetette a fejedelmi pártfogást: személyes kapcsolatban volt a magyar felső klérus kiemelkedő alakjaival (Vitéz János, Várdai István, Janus Pannonius), bolognai éveiből pedig ugyancsak személyesen ismerhette Francesco della Roverét, a későbbi IV. Sixtus pápát, aki 1472-ben külön levélben próbált interveniálni a karthauzi generális káptalannál Andreas érdekében.⁶ A magyar szerzetes ugyanis idő közben – pártfogója, Borso d’ Este halála után – súlyos viszályba keveredhetett rendházában, amely azután az ő vereségével és eltávolításával végződött. Utolsó fennmaradt művét Paviában írta, ezután nyomai végképp elenyésznek. (Egyes feltételezések szerint a dél-itáliai Padula kolostorába költözött át, mivel *Cantica*-kommentárja innen került elő – de adatokkal ezt a sejtést sem lehet alátámasztani.)⁷

Ma ismert írásai közül az első, a Hunyadi Mátyásnak dedikált *De regis virtutibus* Ferrarában keletkezett, az utolsó sorokat 1467. szeptember 1-jén vetette papírra a szerző. A fejedelmi tükör és az „*adhortatio contra Turcas*” műfaji hagyományait a teológiai traktátussal ötvöző szöveg 37 fejezetre oszlik. Az első nagyobb egység (1–27. cap.) a *speculum regis* műfajának hagyománya szerint az uralkodói erények köre szerveződik. A fejezetek témái: a három teológiai és a négy sarkalatos erény (a hit, a remény, a szeretet; illetve a bölcsesség, a mértékletesség, a bátorság és az igazságosság), amelyeknek meg kell lenniük a tökéletes uralkodóban. Ezeket időnként rövidebb-hosszabb kitérők szakítják meg (pl. a bátorságot egészíti ki a szelídség, a kegyesség és a nagylelkűség leírása, az igazságosság ecsetelése során a bírák tevékenységére és a béke áldásaira is kitér a szerző). Mátyás közvetlen isteni *electio* révén került a magyar trónra testvérének kivégzése után, Istennek nagy tervei vannak vele a hitetlenek megfékezésére, a hívő népek pedig erényeit hallván önként kíváncsoznak hatalma alá. Uralkodását képzett humanista tanácsadók, Vitéz János esztergomi és Várdai István kalocsai érsek segítik (nekik – Borso herceghez ha-

⁶ Archivio Segreto del Vaticano, Arm. 39. vol. 14. f 198r. (A forrásra felhívta a figyelmet Dellamartina Mária, *Szent Bernát Canticum-sermóinak hatása Andreas Pannoniusra és Gregorius Caeliusra*, ELTE BTK, bölcsészdoktori értekezés, 1996.)

⁷ A lehetőségről lásd L. Ray Andreas Pannonius-szócikkét: *Dictionnaire de la spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, ed. M. Viller S. J., I, Paris, 1933, 555.

sonlóan – rövid, de különálló laudációkat szerkeszt a művön belül). Hadakozásainak célja természetesen a béketeremtés, ehhez azonban nemcsak az igaz hit országán belüli ellenségeit kell elpusztítania, hanem a kereszténység egészét fenyegető törököt is le kell győznie, s vissza kell foglalnia a szent várost, Jeruzsálemet. A második, rövidebb egység 10 fejezetben (28–37. cap.) a „végső dolgokat” taglalja, amelyekről az uralkodónak elmélkednie kell, hogy a nagy feladat által megkövetelt erkölcsi tökéletességet és boldogságot elérje: a halált, a purgatórium, a pokol és a paradicsom helyét, az Antikrisztus eljövetelét és pusztulását, az ítéletet megelőző tűzvészt, az egyetemes feltámadást, az utolsó ítéletet és a világ azt követő megújulását, az idő megszűnését.

Andreas második fennmaradt munkája, az Ercole d' Estének immár Paviából dedikált fejedelmi tükör, kétirányú változást mutat a Mátyás-királytükörhöz képest. Egyfelől erősödik benne a humanista irodalmiasság jellege: példaként fel lehet hozni az Este család és Ercole dicsőítését, a megszorodó klasszikus antik referenciákat, de akár az olyan apró módosításokat is, mint hogy Szent Ágoston *Civitas Dei*jét itt következetesen *Caelestis civit*asként idézi, vagy, hogy Jeruzsálem elfoglalására az eszkatologikus elmélkedés helyett Bouillon Gottfried példájával buzdítja Ercolét. Másfelől, jóllehet az uralkodó erényeinek tökéletesítése ezúttal is a török elleni szent háborúra irányul, de a háborúnak itt sokkal inkább realpolitikai megközelítését olvashatjuk: a mennyei Jeruzsálem helyett a földi Jeruzsálem meghódítása kerül előtérbe, a fél lábbal már a mennyben élő karthauzi szerzetesek imái mellett most Velence, a magyar király és IV. Sixtus pápa szövetsége segítené Ercole nagy vállalkozását. Andreas ezt a munkáját is két részre tagolta: az első (a fejedelmi erényeket a Mátyás-speculumhoz hasonlóan taglaló) hosszabb egységnek nincs külön címe, a másodiknak viszont van: *Super decessu divi Borsii ducis*. Ezzel pedig explicitté válik a korábbi verzióban még csak implicit tematikus és szerkezeti felosztás: amint ott a király erényeinek és aktuális feladatainak buzdító taglalására *meditatio* következik az utolsó ítéletről és Isten színéről színre látásáról, úgy itt *epistola consolatoria* keretében olvashatunk elmélkedést Borso halála kapcsán az emberi lélek eredetéről, természetéről és a „végső dolgokról”, vagyis a halálról és az üdvözülésről.

A két művet a szövegszerű egyezésen túl összeköti a közös problematika is: mindkettő centrális kérdése a boldogság (*beatitudo*), még hozzá annak egy speciális aspektusa, a politikusok boldogsága, tágabb értelemben az aktív politikai élethez szükséges erények révén elnyerhető „politikai boldogság”. Közismert, hogy a skolasztika hogyan kódolta át és hogyan tartotta mégis fent a már Arisztotelész-nél is meglévő feszültséget a praktikus erények, illetőleg a bölcsesség gyakorlásából keletkező spekulatív erények boldogságfogalmai között (az *imperfecta* – politikai –, illetve a *perfecta* – Isten színjátásában adott *beatitudo* fogalmi dichotómiája révén).⁸ Az egyiktől a másik szintre vezető lelki potenciák tekintetében a skolasztika két fő tekintélye, Aquinói Tamás és Duns Scotus eltérő véleményen voltak, az előbbi az intellektust, az utóbbi az akaratot tekintette a *visio beatifica* elérését biztosító komponensnek, s ez a distinkció a későbbi recepcióban csak még hangsúlyosabbá vált.⁹ A világi erények iránt eredetileg közömbös karthauzi lelkiség vizsgálata viszont éppen a politikai boldogság kérdésében igen tanulságos lehet, főként az itáliai kontextusban. Részint a karthauziak humanista kapcsolatai miatt, részint mivel középen álltak a két skolasztikus *beatitudo*-álláspont között. A platonizáló erényhierarchia és a kontemplatív életideál közelítette a karthauzi misztikusokat a tomizmus teológiai boldogság-értelmezéséhez, ám az *intellectus* helyett az *affectusokra* épített teológiájuk nyitott volt a ferences *voluntas*- és *caritas*-kultuszra, illetve az abból következő boldogság-koncepcióra is.¹⁰

⁸ Georg Wieland, „Happiness: The Perfection of Man”, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (1100–1600)*, eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Cambridge, 1982, 673–686.

⁹ Paul Oskar Kristeller, „A Thomist Critique of Marsilio Ficino’s Theory of Will and Intellect”, in *Harry Austyn Wolfson Jubilee Volume*, English Section, II, Jerusalem, 1965, 463–494; Uő, „Thomism and the Italian Thought of the Renaissance”, in *Medieval Aspects of Renaissance Learning: Three Essays*, ed. E. P. Mahoney, Durham, 1974, 29–91; újabban Tamara Albertini, „Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind”, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. Michael J. B. Allen, Valery Rees, Leiden, 2002, 203–225 (különösen 204–207).

¹⁰ A világiás filozófia felé forduló skolaszta szellemiséggel szembeállított „igazi” (tiszt misztikus) karthauzi spiritualitásról, némi apologetikus felhanggal: Denis D. Martin, *Fifteenth-Century Carthusian Reform: The World of Nicholas Kempf*, Leiden, 1992, 12–15; 181–188. A renden belül szintén létező másik, tomista irányról, amelyet a nagy németalföldi teológus, Karthauzi Dénes (Denyse de Ryckel, 1402–1471) képviselt, ld. Kent Emery Jr., „Introduction”, in *Dionysii Cartusienensis Opera selecta*, I, Turnholt, 1991, 22–23; illetve a

A *beatitudo*-definíció nehézségét Andreas Pannonius királytükrei esetében az jelenti, hogy a címzettek (Hunyadi Mátyás, illetve Ercole d'Este), valamint az imitációra javasolt ideálok (Hunyadi János, illetve Borso d'Este) politikusok, akiknek a *beatitudo perfecta* eléréséhez éppen politikusi mivoltukat, politikai erőnyeiket, az erőt, az igazságosságot, az önmérsékletet és az okosságot kellene megtagadniuk (a misztikus teológia értelmében), de legalább meghaladniuk (skolasztikus szempontból), hogy elérhessenek a *fruitio Dei* lehetővé tevő teológiai erőnyekig.¹¹ El lehet-e jutni – és ha igen, hogyan – az akarat szférájába tartozó *virtutes politicae* szintjéről az intellektuális kontempláció révén megközelíthető boldogító Isten-színélátásig?

A Mátyásnak dedikált királytükör egyértelműen tomista keretben kíséri meg a válaszadást erre a kérdésre. Jóllehet munkájának direkt forrásai közül kiemelkedik a Tamás-i morálteológiát megengedő és kiterjesztő, a politikai realitáshoz szorosabban kötődő érveléssel tovább értelmező Aegidius Romanus *De regimine principum*. Andreas argumentációja szerint a politikai irányítás (*regimen*) célja az állam békéje és az alattvalók nyugalma (*pax et tranquillitas*). A béke és nyugalom alapja ugyanaz a földön, mint az égben, vagyis az egyetértés: „Az emberek békéje a polgárok rendezett összhangja a parancsolást és engedelmességet illetően; a mennyei ország békéje a legrendezettebb és legharmonikusabb egyesülés arra, hogy az Isten társaságát élvezzük, és egymásét az Istenben.”¹² Az egyetértést

monografikus feldolgozást: Dirk Wassermann, *Dionysus der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedankenwelt*, Salzburg, 1996. Az *unio mystica*val kapcsolatos nézeteiről, Tamással szemben kritikus, a pseudo-Areopagitész felé forduló vonzalmáról lásd Kent Emery Jr., „Twofold Wisdom and Contemplation in Denys of Ryckel”, *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 18, 1988, 193–234.

¹¹ A *reversio* szükségyszerű fokozatosságát hirdető, a pseudo-Areopagitész neoplatonikus erényhierarchiájára támaszkodó elképzelés Lorenzo Pisanóval kezdve végig erőteljesen jelen van a platonizáló humanista tradícióban (vö. Arthur Field, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton, 1988, 162 skk). Ez adta a keretet az aktív és a kontemplatív életmód elsőbbségéről folytatott vitáknak is: lásd Paul Oskar Kristeller, „The Active and Contemplative Life in Renaissance Humanism”, in uő, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, IV, Roma, 1996, 199–213. A neoplatonikus alapról, a politikai erények értékével a középpontban: Dominic J. O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003.

¹² Andreas Pannonius, „Könyvecske az erényekről Korvin Mátyásnak ajánlva (1467)”, in *A magyar középkor irodalma*, kiad. V. Kovács Sándor, ford. Boronkai Iván, Budapest, 1984, 478. Vö.: „Pax hominum ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi deo invicem deo.” *De regis virtutibus*, 90.

két erény gyakorlása biztosítja. Egyfelől a szeretetét („fáradozz azon, hogy országodban érvényesüljön a béke nyugalma, lobbanjon fel a béke lángja és váljék egyre izmosabbá az egyetértés köteléke”),¹³ másfelől az igazságosságé („boldog vagy tehát és elnyered az örök boldogságot [...] ha igazságosan fogsz uralkodni”). Ha a két erény összekapcsolódik, és az uralkodót már evilági igazságos uralkodásában is a szeretet teológiai erénye motiválja, akkor valódi boldogságot nyer, „most és az örökkévalóságban egyaránt”.¹⁴ Andreas fő törekvése, hogy a *iustitiát* elsődleges kritériummá tegye: ha jelen van, akkor a *res publica* valóban *res populi* lesz, ha azonban akár az uralkodó, akár az arisztokraták, akár a nép *iniuste* (igazságtalanul) gyakorolja a hatalmat, nincs is értelme államról beszélni.¹⁵

A feltámadásról szólva például Andreas hangsúlyozza, hogy teológiai érvelést ad, nem filozófiát, illetve igyekszik egyenlő távolságot tartani a szélsőségektől: „A jelen esetben nem arra fordítok gondot, hogy szofista módon (*sophistice*) vagy finom okoskodással (*subtiliter*) fejtssem ki témámat, hanem csakis kanonikusan, a szent iratok alapján.”¹⁶ A „*sophistice*” vonatkozhat a Richardus Sophista néven ismert logikusra (ilyen módon, közvetve, talán a Velencében ugyancsak hódító ockhamizmusra),¹⁷ a „*subtiliter*” pedig egyértelműen a Doctor Subtilisre, Duns Scotusra alludál. Így talán a *via moderna* és a *via antiqua* közötti vitáktól való távolságtartást kívánja jelezni Andreas, de egyszerűbben is érthető a kijelentés: filozófia helyett teológiát ad, azon belül pedig Aquinói Tamást követi. S valóban, a *De regiis virtutibus* második részének

¹³ Uo.; vö.: „[...] totis viribus elabora, ut pacis tranquillitas vigeat fervorque caritatis exhaustet invalescatque semper in regno tuo concordiae unitas”.

¹⁴ „Könyvecske az erényekről”, id. kiad., 465. Vö.: „Felix igitur es et felicitatem aeternam consequeris [...] si iuste imperaveris [...] tunc vere felix es et eris in aevum.” *De regiis virtutibus*, 80.

¹⁵ „Könyvecske az erényekről”, id. kiad., 465; *De regiis virtutibus*, 79–80.

¹⁶ „Könyvecske az erényekről”, id. kiad., 504; „Neque cura est mihi ad praesens, ut *sophistice* aut *subtiliter* aliquid de hac disseram, sed solum canonice, scripturis scilicet sanctis [...]” *De regiis virtutibus*, 112.

¹⁷ Az ockhamista logika jelen volt a velencei közegben is, Paolo Pergola tanításának közvetítésével, lásd Fernando Lepori, „La scuola di Rialto dalla fondazione alla metà del Cinquecento”, in *Storia della cultura veneta*, 3/II, *Dal primo Quattrocento al concilio di Trento*, a cura di Girolamo Arnaldi, Manlio Pastore Stocchi, Vicenza, 1980, 539–605; vö. még John Monfasani, „Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy”, *Renaissance Quarterly*, XLVI (1993), 256–257.

fő forrása a Petrus Lombardus szentenciáskönyvét kommentáló Aquinói. Ezt bővíti középkori *institutio*-szövegekkel (például Szent Márton bragai püspök *Formulae honestae vitae ad Mironem regem Galliciae* című, *De quattuor virtutibus* címen is ismert királytükrevel, amelyről ő még azt hitte, Seneca írta).¹⁸

Ugyanakkor a *De regis virtutibus*-nak a skolasztikus összetevőkhöz hasonlóan fontos formálója a karthauzi misztika, még ha ez esetben a forrásszerű szövegösszefüggések nem is dokumentálhatóak egyértelműen. A négy kardinális erény és a három teológiai erény összefüggéseiről való meditáció a karthauzi spiritualitás alapkövetelménye volt: nem véletlen, hogy Andreas Pannonius éppen e két erénysor – a korban már archaikusnak számító – összekapcsolását teszi munkája szerkezeti gerincévé. A második, meditációs részt külön is érdemes szemügyre venni: Hunyadi Mátyás úgy juthat közelebb céljához, a földi, majd a mennyei boldogság eléréséhez, ha meditációval készül feladataira, a négy végső dologról: a halálról, az utolsó ítéletről, a kárhozatról és a mennyei dicsőségről. A „meditatio de quatuor novissimis” a kor vallásos elmélkedő irodalmának népszerű műfaja, legnagyobb sikert elért szerzője éppen Andreas kortársa és rendtársa, a Doctor Ecstaticusnak nevezett Karthauzi Dénes volt.¹⁹ Politikai funkcióban való alkalmazása azonban újdonság, s az is a magyar szerzetes leleménye, hogy a fokozatosságból kölcsönös megfelelést teremtet. Hiszen a bűnökről való elmélkedés, a bűnbánat, a megtisztulás és a végső dolgok ismerete nemcsak az uralkodó személyes üdvösségének szempontjából fontos, hanem visszahat politikai erényeire, tökéletesíti azokat, s hozzájárul az állam boldogulásához is.

Mindezzel együtt az alapkérdés, a *beatitudó*t biztosító tökéletes-séghez vezető út és a politikai élet erényeinek összefüggése nem tisz-

¹⁸ Jellemző Andreas kompiláló eljárására, ahogy az Antikrisztus eljövételéről beszámoló fejezetét szerkeszti („De adventu Antichristi”, ld. *De regis virtutibus*, 104–110), részleteket vesz át Ágostontól (*De civitate Dei*, XX, 19, 4; XV, 23, 1) és Aquinói Tamás *Summájából* (I, II, iii, 6), ezekkel dúsítja fel alapszövegét, ami nem más mint Nicolaus Lyra's *De vita et morte Antichristi* c. traktátusa (az általam használt kiadás: Nicolaus Lyra, *Preceptorium sive expositio tripharia in Decalogum legis divine, cum multis pulcerrimis tractatulis ac additionibus cunctis Christi fidelibus scitu dignissimis*, Köln, 1504, sztlan).

¹⁹ A következő kiadást használtam: Dionysius Carthusianus, *Liber utilissimus de quatuor hominis novissimis, nempe morte, iudicio, inferni poenis, gaudiis coeli*, Lugduni, 1579. Lásd még Jörg Lauster, „Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of his Platonism”, in Marsilio Ficino: *His Theology, his Philosophy, his Legacy*, id. kiad., 64.

tázódik teljes egyértelműséggel. A *iustitia* és a *caritas* közelítheti ugyan az égi és a földi szféra boldogságeszményeit, ám a mennyei boldogságra földi életével előkészülő uralkodó mégiscsak halála után láthatja meg „színről színre az igazságot, amelyet most tükör által és homályosan, a kontemplatív élet gyakorlása révén lát csupán”.²⁰ Ez egyfelől azt jelenti, hogy Isten tökéletes és világos szemlélése a mennyei hazában a lélek értelmi potenciája révén lesz lehetséges, mivel az felel meg a hitnek. De súlyosabb következménye az alaptételnek, hogy mégiscsak bizonytalanságban hagyja a politikai erények gyakorlóját, vajon szükség van-e egyáltalán az aktív életforma erényeire, vagy azok eleve kihagyható fokok a *perfecta beatitudo* felé vezető úton?

A probléma magja, tomista terminusokban fogalmazva, a következő. A politikai/morális erények – vagy mind a négy, vagy legalábbis a *temperantia* és a *fortitudo* – a lélek érző részéhez (*potentia sensitiva*) tartoznak, amely az irracionális lélekrészhez sorolódik, amelyeket a lélek a testtől való elválása után már nem vihet magával.²¹ (Ezért mondja Andreas: „lehetetlenség testi szemmel meglátni vagy az érző lélekrész valamely más érzékével vagy képességével megtapasztalni az Istent, akár a jelen életben, akár a jövőben”).²² Ezen a ponton válik a politikai filozófia alapkérdésévé a lélek halhatatlanságának problémája (pontosabban: e halhatatlanság *mikéntje*). Ám Tamás érvelése nem teljesen kizáró jellegű. Elképzelhetőnek tartja, hogy mivel a kardinális erények Isten adományai (*virtutes infusae*), csak az alkalmazási szabályaikat (*quaedam applicationes*) tanuljuk földi életünk során, ezért a cselekvési formák (*actus*) itt maradnak halálunk után, de az erények – köztük a politikai erények – lényegét, mint poten-

²⁰ Andreas Pannonius, „Könyvecske az erényekről”, id. kiad., 521. „Ibi ipsam veritatem facie ad faciem videbis, quem nunc in speculo et aenigmate per studium contemplativae vitae cernis.” *De regis virtutibus*, 124. Vö. u.i.: „Quanto enim intellectus altior est sensu, tanto etiam illud bonum, in quo delectaberis in vita aeterna, per visionem dei maius erit omni sensibili bono [...] Tua Regia Maiestas habebit in caelesti patria perfectam et claram visionem dei, et hoc pertinet ad intellectum [...]” (I. m. 125, 126).

²¹ „[...] quaedam virtutes cardinales, scilicet temperantia et fortitudo, sunt in potentiis animae sensitivis: sunt enim irrationabilium partium animae, ut patet per philosophum in III Ethic. Sed partes animae sensitivae neque sunt in Angelis, neque in animabus separatis.” *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q. 5. a. 4. arg. 13.

²² Andreas Pannonius, „Könyvecske az erényekről”, id. kiad., 521; a fordítást kissé módosítottam. Vö.: „Haec autem visio nem fiet per oculos corporales, quia impossibile est deum videri oculo corporali nec in vita praesenti nec in futura aut alio sensu vel potentia sensitivae partis.” *De regis virtutibus*, 126.

ciákat, csíra formában magával viheti a testtől elvált lélek (*anima separata*).²³ Tamás láthatóan saját rendszere határait feszegeti ezen a ponton. Éppen ezért kérdéses, hogy érdemes-e éppen ebben a rendszerben vizsgálni a politikai *beatificatiót*? Aegidius Romanus szintén nem szolgálhatott egyértelmű útmutatással: a *De regimine principum* világosan vázolja ugyan a problémát, de megoldás helyett inkább elegáns retorikai fordulattal kerüli meg azt.²⁴

Második királytűkrében, az Ercole d' Estének ajánlott *libellus*ban, Andreas Pannonius a hatalom teológiájának egy másik lehetséges megalapozása felé indul el. Az *Ad Herculem ducem* negyedik fejezetében Macrobius nyomán tézisszerűen fogalmazza meg az antitomista tézist: „Plótinosz véleménye azt igazolja, hogy nemcsak a megtisztító erények és a már megtisztult lélek erényeinek segítségével, hanem a politikai erények révén is lehetséges üdvözülni”.²⁵ Ám tovább is megy ezen az úton, és a Macrobius-i konstrukció helyett,²⁶ a halott Borso

²³ Lásd *Quaestiones disputates de virtutibus*, q. 5. a. 4. corp. A származtatott politikai erények nem maradnak velünk a földi élet után; de azok a kardinális erények, amelyekből a politikaiak származtak „secundum quod sunt gratuita et infusae, prout de eis nunc loquimur, perficiunt hominem in vita praesenti in ordine ad caelestem gloriam”. A lélek valamiképpen, mintegy csíra- vagy gyökérszerűen, mégis magával viszi őket a túlvilágra: „Unde oportet dicere, quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo manent in anima separata, nisi forte sicut in radice remota”. *Super Sent.*, lib. 4. d. 44. q. 3 a. 3 „Utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae”.

²⁴ Pl. érzékelve a Macrobius-i konstrukció problémáját (a 4x4-es porphürioszi-plótinoszi érenyhierarchia, a csúcson az „exempláris erényekkel”, a politikai erényeket a legalsó fokra helyezi, és a „boldogulást” csak azok meghaladásával-elvetésével, az aktívról a kontemplatív ideálra való áttéréssel tartja elképzelhetőnek) Aegidius formális megoldással próbálkozik: mivel az uralkodók példák az alattvalók számára, erényeik mégiscsak „exemplárisok”. („Reges et principes [...] decet quodammodo esse divinos. Virtutes ergo competentes eis, possunt exemplares dici: quia ipsi aliorum debent esse regula et exemplar.” *De regimine*, II, i, 33: „Quot sunt gradus virtutis et cuiusmodi virtutes habere debeant reges et principes.”) Az igazsághoz tartozik, hogy Aegidius, művének első könyvében, teoretikus megoldási javaslattal is előáll, a „szeretettől áthatott cselekvő okosság” tételével: „Regibus et principibus ponenda est felicitas in actu prudentiae, non simpliciter, sed ut est imperatus a charitate.” (*De regimine*, I, i, 12). Andreas azonban a prudentiának nem juttat kiemelt szerepet, vagyis ezen a ponton nem követi Aegidiust. A kérdésről lásd Lambertini, *Tra etica e politica: La „prudentia” del principe nel De regimine di Egidio Romano*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, 3 (1992), 1–75.

²⁵ „Constat ergo iuxta Plotini sententiam non purgatis modo purgatique iam animi, sed politicis quoque virtutibus beatum fieri posse.” *Libellus*, 149. A formula pontos ellen-téte Aquinói Tamás tézisének (*Quaestiones disputatae de virtutibus*, q. 5. a. 4. ad 7).

²⁶ A tökéletesedésnek mind a négy fokán (morális, illetve politikai erények, megtisztító erények, a megtisztult lélek erényei és az „exempláris” mintaerények szintjein) meg-

d' Este lelkének túlvilági útját követve, megkísérli teológiailag vázolni a *virtutes politicae* és a *beatitudo* viszonyát, feladva korábbi, mechanikus elképzelését a fokozatosságról. (Nyilvánvaló, hogy az élete utolsó pillanataig politikai erényekkel ékeskedő fejedelmi lélek nem járhatta be földi létében a politikától a kontemplatív életformáig vezető utat, ennek a fázisnak pedig a halál után nem sok értelme lett volna.) A *libellus* második részében (*Super decessu divi Borsii ducis*) ismét emlékeztet Andreas a *Somnium Scipionis* híres alaptételére (a politikai erényeket jutalmazó boldogság a legnagyobb boldogság), majd rákérdez: „Ha tehát a hit, a remény, a szeretet, az okosság, a mértékletesség, a bátorság, az igazságosság és a többi morális erény, amelyeket itt fel sem sorolok, hogy ne nyújtsam túl hosszúra leveletem, amelyekkel a mi Borsónk ékeskedett földi életében, az égiekhez vezető utat követhet ki, ha a jó és jóra teremtett lelkek végső és örök hazája a mennyek országa, akkor ugyan miért kételkedünk benne, hogy Borso vezérünk ide fog felemelkedni? [...] Ha egyszer tudjuk, hogy vezérünk oly sok erénnyel tündökölt, miért nem hisszük el kegyes szívvel, hogy felhág majd a mennyek országában a boldogság valamely fokára?”²⁷

Melyik is lesz ez a fok? Andreas nem az aktív és kontemplatív életformák erényeinek szembeállításával él, hanem az Isten színe elé került *beati* (pátriárkák, próféták, apostolok, mártírok, szűzek, egyházatyák, stb.) kontemplatív és egyéb erényeit felelteti meg a Borso által életében gyakorolt politikai erényeknek. A viszony a politikai és a többi, már elismerten „boldogító” erények között nem hierarchikus, hanem analóg. Mindkét erénysor révén lehetséges a *visio beatifica*. Például a boldogok második rendjét a próféták (Dávid, Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel, Dániel) alkotják; fő erényük a békés természet („blessed are the peacemakers for they will be called sons of God”). Ezt az erényt Borso a béketeremtő magatartásával, a szét-

található a négy kardinális erény aktuális kombinációja; de az újabb és újabb fokokra való fellepés egyben az alsóbbak elhagyását is feltételezi. Lásd Dominic O'Meara, „Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore”, *Phronesis* LI, 2006, 74–90, különösen 76–77.

²⁷ „Si igitur fides, si spes, si caritas, si prudentia, si temperantia, si fortitudo, si iustitia ceteraeque virtutes morales quas hic enumerare omitto, ne modus epistolae excedam, quibus Borsius noster refulgere in vita hac visus est, viam sternunt ad superos, si bonis et bene creatis spiritibus sedes ultima et aeterna caelum est, illuc ducem nostrum Borsium ascendisse cur ambigimus? [...] Cum igitur ducem nostrum sciamus tantis hic enituisse virtutibus, cur non pie credamus caelesti in regno ad aliquem gradum beatitudinis ipsum ascendisse?” *Ad Herculem*, 266–267.

húzó politikai frakciók felszámolásával abszolválja. A harmadik rendnek, Krisztus előfutárainak (Simeon, Zakariás, Keresztelő Szent János) az igazságosság az attribútuma – Borso jól tudta, hogy egyetlen állam sem állhat meg a fejedelmi osztó igazságosság nélkül (*iustitia distributiva*), ezért bőven osztotta a különböző tisztségeket és javadalmakat. Az apostolokat a béketűrés jellemzi – Borso számtalan irigy és gonosz vetélytárs mesterkedését viselte szelíd és alázatos lélekkel. Így halad végig Andreas a boldogoknak mind a kilenc „rendjén”, egészen a bűnbánókig, akiket ugyan Borso életében már nem ért utol, de azon a rövid útszakaszon, amelyet lelkének még meg kell tennie a végcélig, átsegítik az általa Ferrarába telepített karthauzi szerzetesek imái. „Az ő nyilvános és magányos könyörgéseiknek hála, nem kétséges, hogy el fog jutni a bölcsesség forrásáig, a kifogyhatatlan és el nem aluvó fényességhez [...] Ott fogja majd látni és dicsérni Istenét. Ott látja majd meg a fényben az Isten világosságát, mivel Istennél van az élet forrása. Milyen is ez a világosság? Hatalmas fény, anyagtalan és felfoghatatlan fény, örök és nem teremtett fény, az igazság fényessége, ami világossággal tölti be az angyalokat és minden boldogokat.”²⁸

Nem szükséges tovább idézni, ennyiből is nyilvánvaló Andreas platonizáló fordulata, amelynek révén a *De regis virtutibus* arisztoteliánus-tomista szellemétől eltávolodott. A látványos konstrukció, a „boldogok rendjeinek” képzete adott volt a teológiai hagyományban. Andreas két forrása, a Hugo Ripelin-féle *Compendium theologicum*²⁹ és Bartholomeus Anglicus enciklopédiája³⁰ készen kínálta a pszeudo-Dionüsziosz-Areopagitész által kidolgozott, majd számtalan kommentátor (Szent Bernát, Nagy Szent Gergely, Karthauzi Dénes, stb.) kezén továbbfejlesztett hierarchiarendszer (*De*

²⁸ „Quorum [i. e. Carthusiensium] precibus publicis et privatis non est ambiguum pervenire ipsum ad fontem sapientiae, lumen indeficiens et lucem inextinguibilem [...] Ibi videt et laudat deum suum. Ibi videt in lumine dei sui lumen, quoniam apud ipsum est fons vitae. Qualem autem lumen? Lumen immensum, lumen incorporeum et incomprehensibile, lumen increatum, lumen veridicum, quod illuminat angelos et omnes beatos.” Uo. 280. (112r).

²⁹ Modern kiadása: Albertus Magnus [Hugo Ripelin], „Compendium theologiae veritatis in septem libros digestum”, in B. Alberti Magni, *Opera omnia*, cura Stephano C. A. Borgnet, vol XXXIV, Paris, 1895.

³⁰ Bartholomeus Anglicus, *De proprietatibus rerum*, Heidelberg, 1488. (Budapesti Egyetemi Könyvtár, Inc. 328.)

caelesti hierarchia) népszerű és egyszerűsített összefoglalását. Itt az erények, amelyek révén valaki megközelítheti a *visio beatificat*a a háromszor hármias hierarchia középső fokán helyezkednek el, a fejedelmi hivatás pedig, még ideáltipikus formájában is, a legalsó kör legalsó fokán található. Ehhez a funkcióhoz tartozik Dionüsziosz szerint „universale regimen unius regni, vel gentis ducere ad Dei similitudinem”.³¹ A boldogok „rendjei” e hierarchia mintájára szerveződtek Andreas művében, de a bennük megtestesülő (a hegyi beszéd alapján felsorolt erények) tágabb teret adtak az egyéni invenciónak. Andreas ötletének lényege az volt, hogy a boldogok erényeit Borso d’ Este alakjában „lelte fel”, s így mintegy biztosította hőse *beatificatióját*, pusztán annak politikai erényei révén.

A gondolatot, mely szerint a lélek az erények minden szintjéről közvetlenül is visszatérhet teremtetőjéhez, a ferences Bonaventura platonista fénymisztikája ihlette, aki talán a legerősebb szavakkal kritizálta – még Tamás fellépte előtt – a kardinális erényeket az isteni eredetűktől elvágó arisztotelészi „tévelygést”.³² A politikai üdvözülés tézisének valójában megalapozó lélekfelfogás kiindulópontja azonban Andreasnál egy *De spiritu et anima* című, XII. századi misztikus értekezés, amelyről Andreas még úgy tudta, Ágoston eredeti műve.³³ Az a *De spiritu et anima*, amely egyébiránt Bonaventura egyik leggyakrabban hivatkozott forrása volt,³⁴ de megjegyzendő: Aquinói Tamás is erre hivatkozva alkalmazott megengedő érvelést a politikai erények lehetséges „aszcenziójáról”.³⁵ Szerzője – feltehetőleg egy Alcherus nevű ciszterci szerzetes – a lélek halál utáni létének integ-

³¹ *Compendium*, II, 14, id. kiad., 51.

³² A kardinális erények „rehabilitációjáról” lásd Kent Emery Jr., „Reading the World rightly and squarely: Bonaventure’s doctrine of cardinal virtues”, *Traditio* 89, 1983, 183–218. A porphüroszi erényhierarchia skolasztikus recepciójának változatairól: Joshua P. Hochschild, „Porphyry, Bonaventure and Thomas Aquinas: A Neoplatonic Hierarchy of Virtues and Two Christian Appropriations”, in *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*, ed. John Inglis, Richmond, 2002, 245–259.

³³ A szöveg publikálva: Migne, *Patrologia latina*, XL, cc. 779–830. Vö. *Ad Herculem*, 243–247.

³⁴ Bonaventura da Bagnoreggio, „Quaestio de existentia animae in corpore”, in uő, *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, ed. R. P. F. Delorme, Firenze, 1934, 305–327.

³⁵ Vö. *Super Sent.*, lib. 4. d. 44. q. 3. a. 3. qc. 1. arg. 1.; és u.o., qc. 2. ad 1. Lásd még Pierre Michaud-Quantine, „Une division ‘augustinienne’ des puissances de l’âme au moyen âge”, *Revue des études augustinienes* 3, 1957, 235–248.

ritását állítja, mondván, hogy a lélek minden képességét, köztük az érzékelőképességeket és az emlékezetet/képzetet is magával viszi a testtől elválasztott állapotában. Andreas itt találta meg az alapot, amelyen krisztianizálhatta a *Somnium Scipionis* látomását a földi tetteikre az égi szférában emlékező „boldog” politikusokról. A kiinduló dilemmát tehát – hogyan lehet valaki boldog közvetlenül, a politikai erények révén – a lélekfelfogás módosításával lehetett feloldani, az Ágostont tovább- és átértelmező misztika (Alcherus) bevonásával.

A másik kiemelkedő jelentőségű forrás a ferences scotizmus egyik legnagyobb hatású teoretikusának, Petrus de Aquilának a Lombardus-féle szentenciáskönyvhöz készített kommentárja. Aquila, akit szigorú Scotus-követése és divulgatív erényei, világos stílusa miatt nemcsak Scotellusnak, hanem Doctor Sufficiensnek is neveztek, polemikusan, a Lombardust kommentáló Tamással vitázva építi fel művét. Az említett, Krisztus megtestesüléséről szóló fejezet („Utrum si homo non peccasset Deus incarnatus fuisset?”) tárgyalásában – miután ismerteti Aquinói ellenvéleményét – kifejti, hogy szerinte Krisztus mindenképpen testet öltött volna, legfőlőbb nem mint megváltó. Az ember ugyanis két szubsztanciából, intellektuálisból és érzőből áll össze, „s mindkettő tekintetében boldoggá tehető”, de testi, érző része nem válhat boldoggá az isteni lényeg (*divina essentia*) szemlélésével, mert az láthatatlan. Ilyen tekintetben tehát Krisztus emberi alakjának szemlélése révén kell a boldogsághoz jutnia. „Ha tehát az Isten nem öltött volna emberi testet, az ember nem válhatna boldoggá mindkét alkotórészét illetően, azaz nem érhetné el a tökéletes boldogságot – amint azt Augustinus is mondja a *De spiritu et animában*: az Isten maga vált emberré, hogy az egész embert üdvöztse magában”.³⁶

Ez a gondolat – a politikai boldogság teológiai megalapozása a *totus homo* megváltásával – nyitja meg az utat az Ercole d'Estének dedikált fejedelmi tükör alaptézise számára („tény tehát [...] hogy a politikai erények révén is boldoggá válhat az ember”), s talán éppen

³⁶ A modern kiadást használtam: Fr. Petri de Aquila, cognomento Scotelli B. Joannis Duns Scoti discipuli *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, ed. Cyprianus Paolino, I–IV, Genova, 1907–1909. Az itt idézett hely: III, 21. („[...] ergo, si Deus non fuisset incarnatus, homo non fuisset quantum ad utranque partem beatificabilis vel perfecte beatus, et hoc est quod dicit Augustinus lib. de spiritu et anima, ipse Deus factus est homo, ut totum hominem in se beatificaret”).

az itt idézett részlet hívta fel Andreas Pannonius figyelmét Alcherus munkájának fontosságára, amelyből azután hosszú oldalakat másolt be *libellusa* második, Borso d' Este haláláról szóló részébe. A *libellus* első, alaposan átdolgozott részének teológiai fejezeteit pedig Scotellust másolva és kivonatolva építette fel („Diffinitio fidei”; „Quod sit unus verus et summus deus”; „Quod in mente reperitur imago beatissimae trinitatis”; „Quomodo fidem incarnationi verbi divini et nativitatis eiusdem Tua Excellentia credere debeat”). Végül a 12. („De virtutibus cardinalibus”) fejezet valóságos sűrítőmánya a Scotellusnál olvasható morálfilozófiai fejtegetéseknek.³⁷ Ebben az esetben inkább az az érdekes, hogy mi marad ki belőlük. Scotellus, miközben a morális erények teológiai erényekhez kötött voltát taglalja („Utrum virtutes morales sint connexae [...] cum virtutibus theologicis?”), nem foglal egyértelműen állást, és felhívja a figyelmet a lehetséges ellenvéleményre: elképzelhető, hogy „az erkölcsi erények kifejlesztéséhez elegendő az igazat ismerni és a jót szeretni, s birtokolhatjuk őket a teológiai erények nélkül is – azaz a morális erények önállóan, a teológiai erények nélkül is létezhetnek.”³⁸ Jellemző módon, Andreas Pannonius éppen ezek előtt a sorok előtt hagyja abba Scotellus másolását. Megáll tehát azon a határon, amely a politikai gondolkodás történetében a modernitás határa.

A fordulat, amelyet Andreas Pannonius a két királytűkör írása között eltelt négy év alatt megtett, sokféleképpen jellemezhető. A tomizmus felől a scotizmushoz közelített. Az arisztotelianus tradíciótól a platonista felé mozdult. Stílusát, citátumait tekintve érzékelhető a humanista irodalmi kánon hatása. (Mindez persze nem járt együtt sem a teológiai alapvetés feladásával, sem a célról – a keresztes háborúról – való lemondással.) Ahhoz, hogy e változás okait és jelentőségét felmérhessük, érdemes szemügyre vennünk azt a kulturális közeget, amelyben végbement. Amikor Leonello d' Este váratlan halála (1450) után testvére, a korábban inkább katonának nevelt Borso vette át Ferrara irányítását, a „filozófus-fejede-

³⁷ A legfontosabb egyezések: *Ad Herculem*, 153–153 = Aquila, III, 170–172; *Ad Herculem*, 154–155 = Aquila, I, 55–56; *Ad Herculem*, p. 157 = Aquila, I, 190; *Ad Herculem*, 160–162 = Aquila, III, 9–10; 37–39; *Ad Herculem*, 168–171 = Aquila, III, 218; II, 355–357; II, 230, 234.

³⁸ „Praeterea, ad generationem virtutum moralium sufficiunt cognitio veri et dilectio boni; sed illa possunt haberi sine virtutibus theologicis; ergo virtutes morales possunt esse sine theologicis”. *Aquila*, III, 238.

lem” platóni ideája köré kiépült humanista hatalmi reprezentáció alapvető változáson ment keresztül. Borso ráértett arra az igényre, amelynek egyértelmű jele volt – nemcsak Ferrarában, hanem egész Észak-Itáliában – a *devotio moderna* robbanásszerű terjedése. Caterina Vegri (a későbbi Szent Katalin) és követői a „sorelle di vita comune” nőközösségének tagjai a városban telepedtek le, s a hagyományos szerzetesrendek, a ferencesek, domonkosok, majd az olivetánusok és a karmeliták körében is reformmozgalom indult, az elmélyülő spiritualitás az egész város szellemi, lelki életére rányomta a bélyegét.³⁹ Borso természetesen kihasználta az „új kegyesség” hullámának felhajtó erejét, de ez esetben a politikai célok és érdekek találkoztak saját, mély és meggyőződéses vallásosságával; maga a karthauzi rendház megalapítása (1452) és felépítése (1461) jelzi a legszembeötlőbben a szellemi klíma változását, de utalhatnánk más, közzismertebb példákra is. Éppen 1467-ben készül el a Borso által átépített Schifanoia palota, amely az új fejedelmi reprezentáció programját világhírű freskóciklusaival is hirdeti. A Sala dei mesi termét az Igazság allegóriája uralja, míg a Sala delle virtù freskói a négy kardinális erényt a három teológiaival együtt ábrázolják. Ha ebből a szempontból tekintünk Andreas Pannonius politikai munkáira, akkor mindkettőre jellemzőnek mondható, hogy *iustitia*-kultuszuk, valamint szerkezeti sajátosságuk, a kardinális és a teológiai erények szoros kapcsolása, nem archaikus gesztusok, mint inkább újjító kísérletek, a hatalom új típusú legitimációjának megteremtésére.⁴⁰ A speciális helyzet, a *duca* hatalmi legitimációs „deficitje” okozta, hogy a hagyományos morálteológiai kérdések a hatalmi reprezentáció politikai diskurzusában is felbukkantak. Ezért kerül erős hangsúly a politikai művekben és a Borso alakját idealizáló

³⁹ Az általános vonatkozásokról: Antonio Samaritani, *Profilo di storia della spiritualità, pietà e devozione nelle chiese di Ferrara-Comacchio*, Reggio Emilia, 2004, 83–129. A Borso környezetében kimutatható *devotio modern*áról lásd Canova, i. m. 28–32; Santa Caterina Vegri életének ferrarai periódusáról: C. Foletti, „Introduzione”, in Caterina Vegri, *Le sette armi spirituali*, a cura di Cecilia Foletti, Padova, 1985, 41–76.

⁴⁰ Borso *iustitia*-kultuszáról: Werner L. Gundersheimer, *Ferrara estense: Lo stile del potere*, Ferrara–Modena, 1988, 61. Újabb: Laura Turchi, „Liberalitas Estensis: Le declinazioni del linguaggio politico in un dominio signorile”, *Linguaggi politici nell'Italia del Rinascimento*, a cura di Andrea Gamberini, Giuseppe Petralia, Roma, 2007, 217–243. Vö. még Borso fejedelmi erényeiről: *Die Borsias des Tito Strozzi*, hrsg. Walter Ludwig, München, 1977, 270–273.

panegyricusokban, festményeken, szobrokon, miniatúrákon a hit és a *caritas* politikai aspektusaira, s ezért válik a teológiai és a morális/politikai erényeket összekötő igazságosság oly fontossá Borso d' Este nyilvános imázsának megformálásában. A *De regis virtutibus* természetes módon illeszkedett ebbe a közegbe.

Az 1450-es és 60-as évek során több jelentős politikaelméleti munka született Ferrarában és szellemi vonzáskörzetében, amelyek mindegyike különös figyelmet fordít a teológia politikai dimenziójára (illetve a politika teológiai hátterére), s központi kérdésként kezelik – akár a fejedelem, akár az állam vonatkozásában – az igazságosság és a boldogság teoretikus megalapozását. Ugyanakkor szinte mindegyikben megfigyelhető a magyar karthauzi eljárásához hasonló műfaji eklekticizmus, a hagyományok ötvözésével való kísérletezés. A humanista tradíciót továbbfejlesztő Michele Savonarola királytükrei⁴¹ mellett fontos megemlíteni a város domonkos rendfőnökének, Tommaso dei Liutinak olasz nyelvű értekezését, az ugyancsak Borso d' Estének ajánlott, és a politikai tomizmus jegyében íródott *Trattato del modo di ben governare*,⁴² valamint a neves bolognai humanista jogtudós, Bornio da Sala olaszul és latinul is elkészített *speculumát*, a *De principét*.⁴³ E munkák bemutatásával, Andreas Pannonius műveihez való viszonyukkal más helyütt foglalkozom részletesen,⁴⁴ ezért itt csupán az általános vonatkozásokra hívnám fel a figyelmet.

⁴¹ Michael Savonarola, *De felici progressu illustrissimi Borsii Estensis ad marchionatum Ferrariae, Mutinae et Regii ducatum comitatumque Rodigii*, Biblioteca Estense, Modena, Ms. á.W.2.15 (Lat. 215). A latin szöveg kiadatlan; egykorú olasz verziója megjelent: Michele Savonarola, *Del felice progresso di Borso d' Este*, a cura di M. A. Mastronardi, Bari, 1996. Savonarola másik szövege kéziratban maradt: *Ad illustrem equitem, Dnum Nicolaum Marchionem Estensem, Divi Leonelli Marchionis Estensis et Ferrariae dñi olim primogenitum de vera re publica et digna seculari militia*, Biblioteca Estense, Modena, Ms. á.W.6.6 (Lat. 114).

⁴² Tommaso da Ferrara (dei Liuti), *Trattato del modo di ben governare*, Biblioteca Trivulziana, Milano, Cod. 86. Ld. Alfredo Acito, *Trattato del modo di ben governare. Opera inedita del sec. XV di Tommaso da Ferrara domenicano*, Milano [1950].

⁴³ A kézirat: Biblioteca Ambrosiana, Milan, Cod. A 83. inf. Átiratáért Luisa Pesaventónak tartozom köszönettel. Értékeléséhez: Luisa Pesavento, „Quaedam lex animata»: Il principe di Bornio da Sala”, *Nuova rivista storica* 72, 1988, 1–22. A műről ugyancsak tanulmányt publikál Kristeller a szöveg olasz verziójából (Deutsche Staatsbibliothek, Berlin, Cod. Hamilton, 112) dolgozott, vö. Paul Oskar Kristeller, „Vita attiva e vita contemplativa in un brano inedito di Bornio da Sala e in San Tommaso d' Aquino”, in Uő, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, IV, Roma, 1985, 185–196.

⁴⁴ Bene, „A politikai erények teológiája”, lásd 3. lj.

Úgy tűnik, Andreas *Libellus*ának eredetisége abban keresendő, hogy a tomizmus mellett, olykor azzal polemizálva, a scotista teológiát is bevonta a fejedelem politikai boldogságának megalapozásába. E fordulatot pedig mindenekelőtt a sajátos kulturális atmoszféra magyarázza. Borso d' Este Ferrarájában együtt élt, párhuzamosan volt jelen a korábbi évtized virágzó, jórészt platonista laikus-humanista szellemisége és a *devotio moderna*, amely itt – talán éppen a humanista közeg hatására – nem csupán a kegyes élet egyszerű gyakorlásában, hanem késhegyre menő, finom doktrinális kérdéseket boncoló teológiai vitákban is kifejezésre jutott.

A mélyen vallásos Borso rendszeresen részt vett a városban élő szerzetesek és humanisták vitáin, sőt, sokszor maga vetett fel megoldandó problémákat. E szümpozionok jelentőségét eddig alulértékelték a kutatók. A Leonello d' Este idejében tartott humanista irodalmi beszélgetéseket Angelo Decembrio később nyomtatásban is megjelent *Politia litteraria*ja tette széles körben ismertté⁴⁵ – Borso uralkodásának vége felé elkészült ennek párja, a teológiai disputákat megörökítő *Declaratorio* (1470), az említett domonkos, Tommaso dai Liuti műve, de ez kéziratban maradt (egyetlen példányát a sevillei Biblioteca Colombina őrzi).⁴⁶ A viták témái között, a *visio beatifica*, a feltámadt testek tulajdonságai, a kárhozatra ítélt lelkek testi szenvedései mellett, természetesen felbukkan a testtől elvált lélek szenzitív képességeinek kérdése is, amelyet a domonkos Giovanni Gatti két ferences teológussal vitat meg. A hivatkozott források éppen azok, amelyek Andreas Pannonius királytűkreinek háttérében is oly fontos szerepet játszanak: Aquinói Tamás *De animája* és Alcherus *De spiritu et animája*. Gatti, legalábbis a domonkos Liuti szerint, „megnyeri” a disputát,⁴⁷ azonban a jelen szempontból fontosabb annak hangsú-

⁴⁵ Kiadva: Angelus Decembrius, *Politia litterariae ad summum pontificem Pium II. libri septem*, Augsburg, 1540. Lásd újabban Christopher S. Celenza, „Creating Canons in Fifteenth-Century Ferrara: Angelo Decembrio's *De politia litteraria*, 1. 10”, *Renaissance Quarterly* 57, 2004, 43–98. Vö. Gundersheimer, i. m. 43–55.

⁴⁶ Biblioteca Colombina, Cod. 7–7–5. Részletes leírása: Thomas Kaeppli, „Tommaso dai Liuti di Ferrara e il suo *Declaratorio*”, *Archivum fratrum praedicatorum* 20, 1950, 201–212.

⁴⁷ Kaeppli, i. m. 204–205 (a kódexben: 234v–235v). Gattiról lásd John Monfasani, „Giovanni Gatti of Messina: a Profile and an Unedited Text”, in *Filologia umanistica per Gianvito Resta*, a cura di Vincenzo Fera, Giacomo Ferraù, Il, Padova, 1997, 1315–1338.

lyozása, hogy a pszeudo-Augustinus-szöveg a jelek szerint kulcsjelentőségű volt mind a humanisták és a teológusok lélekfilozófiai nézeteinek egyeztetésében, mind pedig a korabeli teológia belső vitájában, a tomista és a scotista nézetek összehangolásában.

Sokan ma is ott húznák meg a modernitás határát, ahol az efféle kérdések – látszólag – kikerülnek a politika „tudományából” (s azokat tekintik a politikai modernitás előfutárainak, akik már korábban sem hittek sem Isten színélátásában, sem a lélek halhatatlanságában). Úgy tűnik azonban, elképzelhető egy másik osztályozás is, amely inkább arra volna figyelemmel: mikor válik el egymástól a *racionalis politika* (háttérében egy racionalis teológiával) és a politikai közösség társulási formáit (*consociatio*) az akaratra alapozó, *voluntarista politikafelfogás* (háttérében egy *caritas*-központú frigyteológiával)? A jelek szerint ebben az elválási folyamatban döntő jelentőségűek a tomista és a scotista teológia XV. századi, a platóni és az arisztotelészi tradícióval is számoló értelmezései, a kontroverziák éppúgy, mint az egyeztetési kísérletek.⁴⁸ E kísérletek és értelmező viták virtuális helyszíneinek sorában pedig a sokkal jobban ismert firenzei mellett (s időben valamivel előtte) kiemelt figyelmet érdemel az 1450-es és 60-as éveiben virágzó ferrarai szellemi műhely is.

⁴⁸ Adatgazdag áttekintés: Cesare Vasoli, „Tracce scotiste nella cultura »platonica« quattrocentesca”, in uő, *Immagini umanistiche*, Napoli, 1983, 217–248.

Paul Richard Blum

Episztemológia Ficino óta: test–lélek probléma-e a megismerés?

Témám hátterét az a megfigyelés képezi, mely szerint a karteziánus ismeretelmélet, ahogyan azt a Port Royal-i logikában ábrázolják, felteszi, hogy a fogalmakat (ideákat) az érzékek külső ingerlése váltja ki, ám – innen a racionalizmus név – kizárólag az értelem belsejében alakulnak ki, anélkül, hogy – ahogyan azt az arisztotelészi-skolasztikus episztemológia ábrázolta – az értelemnek bármينemű testi képeket¹ fel kellene dolgoznia. Az általános értelmezés szerint ezzel a test és elme világosan elkülönül egymástól, és egyúttal a *testi* hatások *elmebéli* feldolgozásából fakadó paradoxonok is elkerülhetők. Mindenesetre ennek az volt a hátránya, hogy ha ezek után elvetették a *res cogitans*, vagyis valamilyen elme jellegű terület feltevését, akkor éppen a fogalmak létrehozásának ezt a tevékenységét kellett visszavetíteni a testre, pontosabban az agyra. Ez viszont azt jelentené, hogy egy testrész saját maga által olyasminek – vagyis a tudatnak – a kialakítására volna ösztönözve, amely ugyan lényegileg azonos a testtel, ám attól mégis különbözik („transzcendens”, mondanák a skolasztikusok, „supervenient” vagy „emergent”, mondják a test–lélek problémával foglalkozó mai filozófusok²). Marsilio Ficino pontosan a transzcendencia irányában ható öntevékeny aktivitás e kérdését ábrázolta, mikor a lélek halhatatlanságát igyekezett bizonyítani.

¹ Antoine Arnauld és Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, szerk. Pierre Clair und Francois Girbal, Paris, Vrin, 199, I 1, 39. A témában tanulmányt írtam a Francisco Suárez-féle ideákról és transzcendentáliákról, mely nyomtatás előtt áll. – A fordítások, amennyiben másként nem jelzem, tőlem származnak. – Jelen tanulmány a test–lélek probléma egy kutatási projektjének keretei között született, melyet a prágai Cseh Köztársaság Tudományos Akadémiája filozófiai intézetének ösztöndíja segítségével valósíthattam meg. Ezúton fejezem ki szívből jövő köszönetemet.

² Jaegwon Kim, „The Mind–Body Problem: Taking Stock After Forty Years”, *Noûs* 31, Supplement: Philosophical Perspectives 11: Mind, Causation and World, 1997, 185–207.

Hogy témám átlátható maradjon, ezúttal a Platón *Phaidón*jához írt Ficino-féle érvrekonstrukció interpretációjára szorítkozom.³ Ennek során ugyanezen okból lemondok az eredeti *Phaidón*nal és más interpretációkkal – például a Moses Mendelssohntól származóval – való összehasonlításról. Ficinónak a dialógusról adott áttekintése a *De religione Christiana* című írására és a Szókratészről és Krisztusról szóló levelére való visszautalással kezdődik.⁴ Ezen kívül azt is megjegyzi, hogy rövidre foghatja előadását (*saltu celeri pecurremus*, 1390.), mivel a témát részletesen tárgyalja a *Theologia Platonica*ban. Vagyis azt az elvárást ébreszti, hogy a *Phaidón* is a Szókratész/Krisztus párhuzamról szól. Mivel azonban bevezetése további szövegében erről többé nem esik szó, ezért, ellenkezőleg, azt a következtetést kell levonnunk, hogy Ficino számára nem annyira Szókratész halála, mint inkább a halhatatlanság problematikája alkotja a platonizmusban rejlő keresztény elemet. Valóban feltűnő, hogy e vázlat egy episztemológiai-metafizikai és egy etikai részből áll. A továbbiakban az episztemológiai-metafizikai témára szorítkozom, azzal a szándékkal, hogy jelzett témámnak megfelelően megmutassam, hogy a halhatatlanság kérdése ismeretelméleti kérdés; hiszen ez a test, a lélek és a megismerés közti feszültség történeti helye.

Ficino hangsúlyozza, hogy a *Phaidón*ban a halhatatlanság melletti érv nem a lélek önmozgásából származik. Ennek okaként azt nevezi meg, hogy ez a bizonyítási mód a lélek minden fajtájára érvényes, tehát nem csak az emberi, hanem a mennyei és démoni lelkekre is. Ez különböző szempontokból is fontos. A lélek önmozgása olyan elméleti elem, amelyet – legalábbis a modernitásban – ritkán alkalmaznak. Feltűnő, hogy az újabb test–lélek diszkusszióban a pszichét ritkán értelmezik aktív erőként. Leggyakrabban csak állapotok aggregátumaként vagy azok jelzőjeként fogják fel. Ennek során ugyan vita tárgyát képezi, hogy a pszichikai állapotok azonosak-e azzal, amit jelentenek (például a fájdalommal vagy örömmel), az azonban nem merül fel, hogy a psziché maga lehetne az állapotok

³ Marsilio Ficino, *Opera*, Basel 1576, 2.k. 1390–1395. Más kiadásokban a szöveg *Argumentum* címen szerepel.

⁴ *Opera*, 1.k. Epistolae 8, 868: „Confirmatio Christianorum per Socratica”; vö. ehhez Paul Richard Blum, „Sokrates in der Renaissance”, in Wolfgang von der Weppen, et al (Hrsg.), *Sokrates im Gang der Zeiten*, Tübingen, Attempto, 2006, 91–104.

okozója. Voltaképpen azonban elkerülhetetlenül fel kellene tenni a kritikai kérdést, hogy milyen elméleti keretek között lehetséges önmagára vonatkozás vagy önmagára hatás, ha már egyszer valószínűsíthető, hogy amit a gondolkodás, illetve az elme névvel illetünk, vagy valamilyen fizikalista körülmények nyomán jön létre (amely egyedül az anyagnak anyagra való hatásaként ábrázolható), vagy pedig annak nyomán, hogy az anyaggal nem keveredett gondolkodás önmagával foglalkozhat.⁵ Gyanítom, hogy Franz Brentano volt az egyik utolsó tudatteoretikus, aki a maga empirikus pszichológiájában a tudatot aktív erőként fogta föl, ám ez is vitatható.⁶

Mármost ha Platón/Szókratész/Ficino az önmozgásban egyrészt erős bizonyítékot lát a lélek anyagtalanságára és örökkévalóságára nézve, s ha másrészt a lélek – amennyiben spirituális – ebben a tulajdonságban minden szellemi természetű létezővel osztozik, akkor a halhatatlanság először is nem az élet megvalósulásának tényeként vagy igazságaként, hanem „pusztán” ontológiailag biztosított. Másfelől azonban Platón ezt az önmozgást a *Phaidroszban* és a *Törvények* tizedik könyvében éppúgy a lélek lényegeként fogta föl, mint ahogyan az önmozgást gondolkodásként értelmezte. Ezzel az emberi lélek is azonos az önmozgással és a gondolkodással. Ez azt jelenti, hogy az önmozgást nem képzelhetjük el attribútumként vagy pusztán akcidentális tulajdonságként, hanem meg kell kísérelnünk a lelket gondolkodásként elgondolni. Ez az, amire Ficino utal, amikor azt mondja: „animam scilicet esse principium motionis unde, sequatur eam per se perpetuoque moveri, semperque vivere.” (l. m. 1390.) Hiszen a mozgás princípiuma nem valami a mozgás számára külsődleges, hanem maga is mozgás, és *ebből* következően önmagát mozgató, *ebből* következően tartós, és *ebből* következően örökké élő, vagyis halhatatlan. A *Phaidón* ennek megfelelően az

⁵ Arról nem is beszélve, hogy a szabadság csak spontán szabadságra vezethető vissza, amely nem lehetséges önmotiváció nélkül.

⁶ Franz Brentano, *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein* [Psychologie / Band III]. 1. Teil Wahrnehmung / Empfindung / Begriff, hrsg. von Oskar Kraus. Leipzig: Meiner, 1928: „Így tehát az, amit „tárgyként” ismerünk meg, még nem valóban elismert, hanem csak a lelkileg tevékeny, amely arra mint tárgyra vonatkozik.” A kiadó ezzel szemben, hogy a lélek öntevékenységet háttérbe szorítsa, megjegyzi: „[...] hogy már Arisztotelész minden gondolkodást „passio”-nak, vagyis hatás által kiváltottnak tekintett.” Ez Arisztotelészre igaz lehet, Platónra, Ficinóra vagy Brentanóra azonban nem.

emberi perspektíva, illetve az episztemológiai antropológia specifikus érveit hozza (*nobis magis propriae*).

A dialógus Ficino általi felosztása a következő:⁷

1) Szókratész barátait vigasztalja.

2) Álmait értelmezi, többek közt a szellemek közti különbségtevés tekintetében.

3) Az ember isten védelme és felügyelete alatt áll, és ezért beleegyezése nélkül nem szabad „kivándorolnia” (*hinc emigrare*).

4) Az istenekkel és egyéb jó lényekkel történő beszélgetésre való kilátás:

a) a „más istenek” alatt angyszellemek értendőek.

b) „jó emberek” – Platón nyilvánvalóan nem meri állítani, hogy az emberek olyan jók lehetnek, mint az istenek.

5) A filozófálás a testtől való elválás – bizonyos értelemben. (798 b D)

a) A szenvedélyektől való megtisztulás (a *perturbationibus per moralis disciplinae purgationem* – I. m. 1390–91.).

b) Elmélkedés által irányított elfordulás az érzékektől és a fantáziától (a *sensibus atque ipsa imaginatione per contemplationis ipsius intentionem* – I. m. 1391.).

6) Ebből következik, hogy a filozófus olyan mértékben képes értelmét nem testi fogalmakkal és ideákkal összekapcsolni, amilyen mértékben megszabadította a testi fogalmaktól (*incorporeis rationibus ideisque coniungere*).

7) Ebben egy csalóka látszat veszélye rejlik, és pedig az, hogy figyelmünk elterelődik, úgy, hogy az imagináció testi módon gondolkodik (*fallaciam illam, qua imaginatio mentem ad incorporea se elevantem, interim ad imagines quasdam corporum saepissime distrahit, cogiturque ipsa modo quodam corporeo cogitare*).

8) Ebből diszjunkciós következtetéssel az adódik (*per disunctionem inferit*), hogy absztrakt ideák megismerése csak a testtel vagy anélkül lehetséges, mivel azonban nem a testtel, ezért úgy, ha a test a lélektől elválasztott (*aut nunquam, aut post mortem*).

⁷ Eleinte a szöveg számozását követem, amelyet azonban Ficino nem tart.

9) A frusztráció kizárt, mivel minden szellem a megismerésre törekszik (*ab omni mente perpetuo appetitur*).

10) Ebből néhány morális következtetés is adódik: hogy az élvezetszerzés kedvéért legyünk erényesek, ki van zárva; a megtisztulás mindig a bölcsesség kedvéért történik; az istennel való egyesülés nem az etikai habitus, hanem a megtisztulás eredménye.

11) A halhatatlanság első bizonyítása az ellentétek átmenetéből; a holtak feltámadásának előrelátása (*mortuorum resurrectionem vaticinari*).

12) Tovább a feltámadásról mint bizalomról (*ingenti quadam fiducia*).

13) Emlékezet metafizikailag: a lélek élete a test előtt és után (*animam et ante corpus vivere, et post corpus*).

14) Emlékezet episztemológiaiilag

a) Kérdések helyes megválaszolásának képessége, anélkül, hogy a tanulást elő kellene feltételezni. (*Primo, quia recte interroganti, saepe vera de his quae nunquam didicimus, respondemus.*)

b) Absztrakció: az érzéki benyomások az ideákhoz való felemelkedéshez vezetnek, vagyis a hasonlóaktól a hasonlóság fogalmáig. (*Deinde quoniam ex notitia eorum, quae sentiuntur, sibuta quadam abstractione ad notitiam ascendimus idearum, ceu cognoscendo haec aequalia in ipsius aequalitatis cognitionem.*)

15) Ideatan:

a) Amit egyenlőnek neveznek, kevésbé egyenlővé válhat – maga az egyenlőség azonban nem válhat nem egyenlővé, és nem is tűnhet annak. (*Aequalitas autem nequit unquam inaequalitas, vel fieri, vel videri.*)

c) Egyenlő dolgok részesülhetnek a nem egyenlőségben – maga az egyenlőség azonban nem. (*Aequalia ... inaequalitatem participant, aequalitas vero ipsa nequaquam.*)

16) Az ideák azonosak az ember lényegével (*idearum essentiam esse nostram*), mivel az értelem az egyedit az ideákra vonatkoztatja, és ezért azokhoz hasonlóan öröknek kell lennie. (*Atque cum animus noster singula refert ad ideas, ipsum ostendere se una cum idearum essentia sempiternum esse, atque eam agnoscere tanquam suam.* I. m. 1391–1392.)

17) A halhatatlanság második bizonyítása, mégpedig az értelemnek a megérthetőhöz való arányából (a *proportione intellectus ad intelligibile*). A megérthető, az idea, örök. Mivel ez az értelem *objectum proprium* (skolasztikus terminológia), ezért az értelemnek is öröknek kell lennie. Megértés és értelem (*intellectus, mens*) arányban állnak az ideával, mivel az értelem mindig az ideával foglalkozik, amennyiben semmi nem gátolja (*quotiens [non]⁸ impeditur, ad eam se confert, eiusque commercio gaudet, et perficitur* – I. m. 1392.)

18) Segédérv a *Timaios*zból: magukban véve a csillagok sem örökkévalóak (ez ugyanis csak istenre igaz), azonban de facto azok. Ez vezet a lélek istenhez való lényegi közelítéséhez. (*Animae igitur tam nostrae quam divinae indissolubili Deo proquinae sunt, ... dissolvandae nunquam.*)

19) Feloldhatatlan mindenekelőtt az, amelynek nincsenek részei. Az értelemnek lényegileg nincsenek részei, ám tevékenységei feloszthatóak. Ebből következik:

20) A tiszta lelkek istenné, a tisztátalanok földdé lesznek.

21) Prokloszhoz kapcsolódva az étheri testekről szóló tanítás következik.

22) Néhány ellenérv: A lélek nem más, mint a testrészek *consonantiája*. Válasz:

a) Amennyiben az anamnézis-elmélet helytálló, úgy a lelkek, ha a testek összhangjaként fogjuk fel őket, nem lehetnek preegzisztensek.

b) Mivel egy összhang nem lehet összhangzóbb, mint egy másik, ezért a lélek ilyen funkcionális értelmezése kizárja az individuumok közti (lelki) különbséget. (*Temperans igitur anima nihilo plus consonabit, quam intemperans.* – I. m. 1393.)

23) Exkurzus a naturalizmus ellen (*damnat illos qui rerum causis assignandis ad materias quasdam, et instrumenta confugiunt*):

a) A természetrajzot nem lehet a természet alapján magyarázni (*totam historiam naturalem insufficienter per eadem naturalia confirmari*).

⁸ A „non” kiegészítéshez: Platón, *Opera*, Venedig: per Bernardinum de Choris de Cremona et Simonem de lucro impensis Adeae Toresani de Aniula, 1491, fol. 174 v b. Mivel a szellem állandóan elfordul, ez akkor is megeshet, ha akadályokat igyekszik elkerülni.

b) A materiális adottságokkal történő magyarázat nem a hatóokkal történő magyarázat (*haec omnia omniumque motus a divinis causis efficientibus finalibus idealisque omnino dependeant*).

c) A jó ideája olyan célok, amely annak pótlására szolgál, hogy az effektív hatókokat nem lehet megismerni. (Szókratész azt kívánja: *finalem cuiusque rei causam atque universi, id est, bonum cuiusque, et universi bonum cuius quidem boni potestatem causam esse dicit efficientem. Quoniam vero ipsam boni amplitudinem comprehendere nequit, secundo eligit loco ideales divinae intelligentiae rationes, ad quarum similitudines in mundi materiam expressa sunt omnia.*)

d) Ezért a *bonitas* konvergál a *veritasszal*, e kettőre vonatkozik a véges dolgok megismerése, illetve a megismerés a véges dolgokat vonatkozásba hozza a *bonitasszal* és a *veritasszal*. (Neque posse veritatem rerum haberi, nisi ad ideas confugiamus.)

24) Ennyiben az igazság/jó (regulatív) ideaként az egyedi dolgok megismerése céljából veszületett az értelemmel (*formulas idearum inesse mentibus nostris ad quarum congruitatem, vel contra singula vera esse, vel contra censetur*).

25) A halhatatlanság melletti záró érv: a racionális lélek a forma corporis, amennyiben nem pusztán megismerést nyújt, hanem életet is ad, mivel az értelem bizonyos módon a testi élet ideája (*quasi quaedam vitae corporalis idea*).

Az első, jelentőséggel bíró episztemológiai kijelentés az 5. pont: a filozofálás – vagyis általában véve a gondolkodás – a szenvedélyektől való megtisztulásban és a gondolkodásnak az érzékektől, illetve a (skolasztikusan értelmezendő) fantáziától, mint érzékileg felfogott képek tartályától való elfordulás kettős tevékenységében áll. A halál egzisztenciális kontextusában a megtisztulás először is egy metafizikai szituáció, vagyis a földhözragadt létből való elszakadás etikai leképeződéseként működik. Mármost ha ontológiai vagy akár episztemológiai szándékból kifolyólag a szituációt nem egzisztenciális, hanem ismeretelméleti szempontból tekintjük, akkor a szenvedélyektől való megtisztulás és az érzékiségtől való eltekintés általi kontempláció egy és ugyanaz, ahogyan az érzékek az érzet és a

belátás között állnak. A dialógus Ficino általi évrerekonstruációjának alapvető episztemológiai állítása tehát az, hogy a fogalmak magukban véve immateriálisak, mivel csak ekkor érdemes metaforikusan megtisztulásról beszélni. A fogalmak magukban véve nem lehetnek többé vagy kevésbé materiálisak, ám több és kevesebb lehet belőlük az értelemben (ld. 6. pont).

Minden episztemológia fontos teljesítménye annak magyarázata, hogyan jönnek létre tévedések (7. pont). A jelenkori test–lélek diskusszióban jellemző, hogy élénk érzetekre és az értelem kimagasló teljesítményeire hivatkoznak, azt azonban nem tisztázzák, hogyan lehetségesek egyáltalán hamis vélekedések ontológiai-lag-episztemológiaiilag. Például lehetetlennek tekintik ezt az állítást: „Nincsenek fájdalomid”,⁹ és azt is megmagyarázzák, hogyan állnak elő például fantomfájdalmak, ám azt nem, hogy miben áll a félreértés mint olyan. Mit gondol egy ember, akinek tériszonya van? Mi az, amit gondol, és valóban gondolkodik-e? És hogyan különbözik egy ilyen gondolkodás egy prímszám elgondolásától vagy a telefonszámlára való gondolástól? A Turing-teszt¹⁰ legalábbis annak keretfeltételeit megadja, hogy egy gondolkodó embert hogyan téveszthet meg egy nem gondolkodó apparátus, amelyet viszont egy gondolkodó tervezett. Ám mi történik, amikor valaki egy gépről azt feltételezi, hogy gondolkodik? A válasz, amelyet máshol rajongásnak,¹¹ okkult kvalitásoknak,¹² hiposztázálásnak,¹³ eldologiasításnak, *misplaced concreteness*-nek vagy a kategóriák felcserélésének neveznek, a következő: először is alábecsüljük a gondolat immaterialitását, és ezért a gondolatokról testi tulajdonságokat té-

⁹ Így például Hilary Putnam, „Minds and Machines”, in Sidney Hook, ed., *Dimensions of Mind. A Symposium*. New York, Collier Books, 1960, 148–179.

¹⁰ A. M. Turing, „Computing Machinery and Intelligence”, *Mind*, New Series, Vol. 59, No. 236, 1950, 433–460.

¹¹ Salomon Maimon, „Ueber die Schwaermerei”, in *Gnothi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, 10. Bd., 2. St., 1793, 43–84; 45: „A rajongás a produktív képzelőerő olyan tárgyak meghatározásának ösztöne, amelyeket az értelem a tapasztalat törvényei szerint meghatározatlannak nyilvánít.”

¹² Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen, Mohr, 1912, 175. és 178.

¹³ Vö. Ernst Hohmann, *Plato ein Vorgänger Kants? Kritische Bemerkungen zu P. Natorps „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.”* Programm Gymnasium Rössel, 1906, amely a témát a korban kimerítően bemutatja.

telezünk fel. Ha – a fenti példákban – elvitatjuk valaki fájdalomát, akkor a fájdalomra dologként gondolunk, amely vagy ott van, vagy pedig nincs. Amikor valakinek fantomfájdalmai vannak, akkor azt hiszi, hogy a fájdalom egy fizikai adottságnak kell megfeleljen.¹⁴ Ez a két tévedés ugyan a tárgy tekintetében ellentétes, formájukat tekintve azonban mindkettőt érzetek eldologiasítása jellemzi. Az olyan főbiáktól, mint a tériszony, ismeretes módon nem lehet megszabadulni, mégpedig azért nem, mert az érzések ugyan egy testi eseményt kísérnek, ám ők maguk nem testiek.

Ficino látszólag morális megjegyzése tehát, mely szerint az imagináció eltérítheti az értelmet a testetlen dolgok elgondolásától, a tapasztalat episztemológiájának magvát érinti. Skolasztikus kontextusban a problémát a következő címen tárgyalták: vajon az intellektus saját magát tárgyként gondolja-e el, és hogy a gondolat formái azonosak-e a tárgyak formáival. Így például a jezsuita Hieronymus Dandinus a következőt jelenti ki: „Az értelem saját magát nem mint saját magát ragadja meg, hanem az ismerősnek lenni módján. A megismerés ebben az esetben megismerésének formája. Ezért [érvényes az analógia, mely szerint] ahogyan az elsődleges aktus különbözik a másodlagostól, és ahogyan a reális és természetes forma különbözik a megismert formától, éppúgy az intellektus természete is különbözik minden ismerettől és az ismeret felvett formáitól.”¹⁵

¹⁴ Vö. például J. O. Wisdom, „The Concept of »Phantom Body«”, in *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, Brussels, August 20–26, 1953, vol. 7: *Philosophical Psychology*, Amsterdam/Louvain: North-Holland/Nauwelaerts 1953, 175–179. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, ed. Oskar Kraus, 1. Bd. Leipzig, Meiner, 1924, 120.

¹⁵ Hieronymus Dandinus, *De corpore animato lib. VII. Luculentus in Aristotelis tres de Anima libros, Commentarius Peripateticus*. Paris: Chappolet, 1610, lib. 3, digressio 22: *Adversus Alexandrum hoc loco abutentem. Ac rursum de intellectus natura*. Col. 1786–1790; col. 1788 f.: „Neque igitur dum seipsum intelligit, re ipsa se ipsum suscipit, sed secundum esse cognitum, cognitionem inquam velut formam intellectilem sui. Qua re út actus primus differt a secundo, formaque realis et naturalis a forma cognita: sic intellectus natura ab intellectionibus omnibus intellectilibusque formis, quas suscipit, diversa est.” – Dandinusról (1554–1634) lásd Michael Edwards, „Digressing with Aristotle: Hieronymus Dandinus’ *De corpore animato* (1610) and the Expansion of Late Aristotelian Philosophy”, in *Early Science and Medicine* 13 (2), 2008, 127–170; és Leen Spruit, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, Leiden, Brill, 1995, chapter 10, 2.2.3, 320. A *species intelligibilis*ről folyó diszkusszió az itt tárgyalt kérdés variánsa.

Az érzések, fóbiák, tévedések stb. – egy másfajta terminológia szerint – olyasfajta *entia rationis*-nak minősülnek, melyek esetében ontologailag irreleváns, hogy egy elmén kívüli objektum megfelel-e nekik. A prímszámok, univerzálék vagy akár a platóni ideák is ilyesféle gondolati dolgok. Továbbá az imagináció és a gondolkodás tévedésre való képességéből következik, hogy a gondolatok ontológiája episztémikus. Anál is inkább irreleváns az igaz dolgok tekintetében, hogy létezik-e fizikalista világ. A kijelentések formális logikája attól teljesen független.

Mármost az absztrakt gondolatok – melyek nem gondolhatók el testi kategóriákban – természetében kell rejlenie, hogy hordozójuk is testetlen, vagy legalábbis a gondolatok formális leírása megköveteli, hogy azok nem függhetnek egy hordozótól, amennyiben az materiális. Máskülönb tiszta tenni kellene, hogyan jön létre ezen átmenet, akkor, ha a gondolatok – ahogyan éppen megmutattuk – elgondoltként immateriálisak. Mindazonáltal ez még nem a halhatatlanság, ám nagyon is a megismerés immaterialitásának bizonyítása, amiből az következik, hogy az immaterialitás a halhatatlanság szükségszerű, ám nem elégséges feltétele. (8. pont)

Az a feltevés, mely szerint az emberi szellem nem vezetődik teljes egészében félre, azt a reményt kelti, hogy Isten jósága és kegyelme lehetővé teszi a megismerést. Legkésőbb Francisco Suárez óta ennél fogva a testetlen igazság ismerete, mint amilyen a személyes halhatatlanságé, kifejezetten összekapcsolódik a voluntarisztikus istenfogalommal,¹⁶ illetve a halhatatlanságot a 'natural immortality' korlátozott értelmében tárgyalják (eltérően a természetfeletti úton megismert halhatatlanságtól, amely kivonja magát a filozófiai diszkussziók közegeiből); lásd például Berkeley-nál.¹⁷ Ficino azonban

¹⁶ Vö. ehhez Paul Richard Blum, „The immortality of the soul”, in James Hankins (ed.): *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 211–233.

¹⁷ George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. 1710, e-text of The University of Oregon: Renaissance Editions, 1999 (<http://darkwing.uoregon.edu/%7Erbear/berkeley.html>), 141-ik paragrafus, 65: „It must not be supposed that they who assert the natural immortality of the soul are of opinion that it is absolutely incapable of annihilation even by the infinite power of the Creator who first gave it being, but only that it is not liable to be broken or dissolved by the ordinary laws of nature or motion.” Vö. a „natural immortality” bemutatásával: Richard Swinburne, „Soul, Nature and Immortality of the”, in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge 1998, s.v.

nem ezt mondja, hanem sokkal inkább azt, hogy a szellem természetét szerint való, hogy megismerjen, amennyiben ebben nem akadályozzák: „Nem tehetjük fel, hogy a szellem sosem éri el [az igazságot], mivel minden szellem állandóan erre törekszik.”¹⁸ Figyeljünk fel rá: nem kontingens módon áll úgy a dolog, hogy mindenféle szellemek tartósan az igazság körül szimatolnak, hanem az igazságra való törekvés az intellektus definíciójában és lényegében rejlik, és ez kizárja a hiábavalóságot: a frusztráció nem faktikus, hanem elvi természetű volna – ellentmondás a dologban. A frusztráció lehetséges az egyes szellemben, ám nem lehetséges annak lényegében. A frusztráció teoretikus kizárásán látjuk, hogy a szellem formális leírásával van dolgunk, ahogyan az a filozófia számára megfelelő: a szellem az immateriális fogalmakra való törekvés.¹⁹ Episztemológia és ontológia ebben az értelemben is egybeesnek, mivel az ontológia tárgya a megértés.

A lélek halhatatlanságának első bizonyítása tehát episztemológiai irányba állítva a következőképp hangzik: a feltámadás és az ellentmondások megtartása, miközben feloldjuk őket, az absztrakció tanának kozmológiai variánsa, ahol is az absztrakció a véges és a végtelen konkréciójának „összenövésének” megfordítását jelenti, anélkül, hogy ennek során a végest semmibe vennénk. Ezt a szöveg később magyarázza. Ficino ezt követő interpretációja az anamnézis-tanról nem annyira látványos (14. pont), habár kifejezetten „pusztán püthagóreusnak” nevezi,²⁰ és ezzel kiemeli, hogy saját értelmezésről van szó, melyet szigorúan episztemológiai tekintet: ugyan a

¹⁸ I.m.1391: „Nunquam vero assequi [sc. Vertiatem] non est consentaneum: quippe quum ab omni mente perpetuo appetitur.”

¹⁹ Az Aquinói Szent Tamásnál található locus classicus – *Summa theologiae*, I, q. 75, a.6, c – szintén megengedi ezt az értelmezést: „intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane.” A „non potest” megfogalmazást nem feltétlenül kell voluntarista módon értelmeznünk, lehet definítorikus is. Vö. *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 79, n. 6: „Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur: homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.” Itt a „natureliter” és a „simpliciter” szavakon van a hangsúly, ahol is az „ut nunc”-tól a „simpliciter”-ig az örökkévalóságba való ugrás történik meg.

²⁰ I. m. 1391: „Tu vero eiusmodi rationes esse intellige Pythagoricas.”

szókratikus módszer talán nem mutatja meg, hogy a lelkek ténylegesen léteztek a testek előtt, ám azt nagyon is megmutatja, hogy a megértés során lejátszódnak olyan műveletek, amelyek függetlenek a tanulástól. Natorp kantianus Platón-értelmezésének kísérlete során semmit sem nyerhetett a lélek preegzisztenciájából, mivel az ismeretelméletet tévesen a szubjektivitás formájának tekintette.²¹ Ficino értelmezése azonban megmutatja, hogy a püthagoreus preegzisztencia másképpen is olvasható. Ezen olvasat szerint a megismerés olyan ontológiai státusszal rendelkezik, amely lehetőség szerint független az érzékektől és az ideák második léttartományának – szubsztanciálisan elgondolandó – létezésétől. Ezzel Ficino észrevétlenül eltávolodik attól a problémától, amelynek fel kell merülnie, amint a szenzualizmust és a halhatatlanságot egyszerre képviseljük (mint például Aquinói Tamás), vagyis hogy vajon a lélek olyasmit is tanul-e, ami a túlvilágon is gondolkodnivalót ad számára. Ennek itt nem szükséges utánajárnunk. A lélekvándorlás még Franz Brentano számára is sok fejtevést okozott, míg a XIX. és XX. századi filológusok, mint Eduard Zeller és Erwin Rohde fittyet hánytak az origenizmus gyanújára, és ebből adódóan eszmetörténeti okok miatt szó szerint vehették Platón Püthagorasra való hivatkozását.²² Ficino számára a lélekvándorlás és ezzel a lelkek preegzisztenciájának tilalma szerencsés alkalom annak hangsúlyozására, hogy a lelkeket nem szabad objektumok módján kezelnünk: a gondolkodás a lélek természete, függetlenül attól,

²¹ Paul Natorp, *Plato. Eine Einführung in den Idealismus*, 2. Aufl. Leipzig, Meiner, 1921, 144. Vö. 146: „Platón számára csak egy későbbi periódusában – egyébiránt arra támaszkodva, amit a *Phaidón* záró szakaszában ér el – vált teljesen világossá, hogy magukban a fogalmakban egyfajta mozgás, egyfajta fejlődés, vagyis egyfajta élet lakozik, amely sokkalta kényszerítőbb módon vezet a gondolkodás objektumainak a tudatban való eredendő megszületéséhez. Természetesen ezzel a preegzisztenciára való következtetés minden meggyőző látszatát elveszíti.” Vö. ezzel szemben Hohmann 13–14. Natorpra és Brentanóra itt úgy hivatkozom, mint Platón ismeretelméleti olvasatának prominens képviselőire.

²² Eduard Zeller, *Plato and the Older Academy*, London, Longmans, 1888, chapt. 3, 126, és chapt. 9, 404. Ezzel szemben Franz Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, Veit, 1911, 18: „Arisztotelész azt tanítja, hogy az ember a lelke halhatatlan részét isten teremte erejének közvetlen beavatkozása révén, születésekor szerzi meg. Ebben a tételben, miután Arisztotelész tagadja a nouész preegzisztenciáját, aligha lehet többé kételkedni.” Brentanóhoz lásd Hubertus Busche, *Die Seele als System: Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*, Hamburg, Meiner, 2001, 75., 147. l. Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg, Mohr, 1894, 565.

hogy azok mikor és hogyan jöttek létre. Az ideák magától értetődően gondolatok – Tamás és mások számára: isten gondolatai – és ez az ő lényegi létük. Episztemológiaiilag ez világos, ontológiaiilag pedig semmit – igazán semmit – sem tehetünk hozzá.

Nicolaus Cusanus át nem adott üdvözléteitől kísérve Ficino ezt nem az asztalok és ágyak hírhedt ideáival magyarázza, még csak nem is a jó ideájával, hanem az egyenlőség ideájával, amelyhez az egybevetés aktusából jutunk. Ebből a perspektívából tekintve az ideák és fogalmak az örök valóság és az időbeli instanciálódás egybeesései. Mivel a belsővé tevő emlékezést [Erinnerung] nem kell az időben korábbi reminiscenciájának gondolnunk, ezért olyasvalami lesz, mint a megismerés elveinek belsővé válása [Innewerden]. „Akkor aztán fölemelkedünk az érzékileg észlelt ismeretétől az ideák ismeretéig, amennyiben egyfajta absztrakciót hajtunk végre [...]” Az absztrakció disztrakció, az attól való elvonódás tapasztalata, ami indítékot ad a megismerésre. Ficino ugyanakkor az absztrakció skolasztikus-szenzualista fogalmát – mely szerint az a benyomásoknak a képzeletbe vagy emlékezetbe való összegyűjtése (vö. 5. pont) – fogalmak/ideák felkeresésévé értelmezi át. „[...] ideákhoz, vagyis a magában vett egyenlőség ismeretéhez [jutunk] partikuláris egyenlő tárgyak látványából.”²³ A XV. században ennél világosabban nem lehetett kimondani, hogy az ideatan nem más, mint a földhözragadt ész kritikája.

Ez rögvest megerősítést is nyer (15. pont): A mérce éppen azért mérték, mert ő maga nem lehet több vagy kevesebb. Ficino itt egyéb-iránt a részesedést nem irányító felső vezetésként fogja fel, hanem összekeveredésként, felhígításként is. A véges dolgokban van valami, ami a tiszta gondolatokban nincs, és pedig a tisztátalanság.

A halhatatlanság bizonyításának szempontjából először ezt követően (16. pont) találkozunk valami oda nem illővel, mégpedig a gondolkodás tárgyáról a lényegi azonosság értelmében vett gondolkodásra történő következtetéssel. Mivel különbség van a megismerő szerv és aközött, amelyre az elgondoltat visszavezeti, ezért e különbséget rögtön ismét tagadni is kell, hogy azt mondhassuk, az értelem és az idea egyformán örök. Másfelől azonban ebből az is következhet,

²³ I. m. 1391.: „Deinde quoniam ex notitia eorum, quae sentiuntur, subita quadam abstractione ad notitiam ascendimus idearum, ceu cognoscendo haec aequalis in ipsius aequalitatis cognitionem.”

hogy a különbség nem az értelem és az ideák, hanem csak a véges – amelyet örökkévalóra redukálunk – és az örökkévaló között áll fenn. Vagyis ha létezik a dolog–értelem–idea sor, akkor a cezúra nem az értelem és az idea, hanem a dolog és az értelem között van.

Ezt a problémát Ficino az arányosság analógiájának értelmében tárgyalja (17. pont). Ezáltal elkerüli az önkényes cezúrárt. A megértés ezek szerint az értelem természetes önmozgása. Itt tehát kongruenciával van dolgunk, amely – mint fentebb jeleztük – az azonos-sághoz közelít. Nyilvánvalóan az értelem is képes az összekeveredésre, ám ez az összekeveredés nem érinti lényegét: a gondolkodás mint az érzéki és az idea közti mozgás csak annyiban testprobléma, amennyiben a problémát mindig meg is haladjuk, amikor a gondolkodás megvalósul.

Gondolkodás és elgondolt azonosítása még nem szükségszerűen az a monista idealizmus, amelyre Ficino nyilvánvalóan ki akar lyukadni. Nagyon is elgondolható – ahogyan azt a kanti kriticismus kifejtette –, hogy a tudást azonosítjuk a tudás tárgyával, és mégis egy tiszta episztemológia keretei közt maradunk, amely a gondolkodásnak semmilyen ontológiai státust nem tulajdonít. Paul Natorp például azt írja: „Az, hogy valami, egy tárgy, megjelenik a számomra, és az, hogy tudatom van róla, egy és ugyanaz a dolog. Sem azt nem mondhatom: a tárgy azért jelenik meg számomra így, például egységként, mert így elképzelve viszonyulok hozzá, például egységesítően, sem pedig azt nem mondhatom: azért viszonyulok így a tárgyhoz, mert így jelenik meg a számomra; egyik sem függ a másiktól, mivel a kettő valójában egy.”²⁴ Ám ebben az idézetben az is világossá válik, hogy Ficinónál éppúgy, mint Natorpnál, a redukcionizmus formáival van dolgunk, csak éppen a redukcionizmusnak nem kell szükségszerűen egyszerűsítést és fizikalizálást jelentenie, hanem idealizációként is működhet (vö. 20. pont)

A lélek létezésével és halhatatlanságával szembeni kézenfekvő érv a lelket a karteziánus értelemben vett spirituális szubsztanciának tekinti. A kérdést így lehet megfogalmazni: vajon tényleg egyöntetű-e a gondolkodás, avagy éppúgy osztható, mint a kiterjedt anyag? Egy materialista agy kutatás esetében a válasz világos.

²⁴ Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen, Mohr, 1912, 211.

Amint láttuk, a gondolkodás mozgás, és ennyiben még akkor is részekből álló, ha a testileg akadályozott gondolkodás tisztatlanságát nem lényegiként zárójelezzük (19. pont): „Habár alkotórészei szerint nem kiterjedt, a lélek kiterjeszkedik tevékenységének részei által.”²⁵ Itt a kiterjedés és a diffúzió, vagy a tér és az idő képezi az ellentéteket, hiszen: „A lélek az időben és a mozgás során cselekszik.”²⁶ A lélek oszthatóságát ugyan el kell ismerni, azonban nem mint materiális-térbelit, hanem mint temporális mozgást vagy diszkurzivitást. Ezt ismételtén a lélekvándorlás tanával ábrázolhatjuk metaforikusan (20. pont), mely szerint a tiszta lelkek tisztának és időtlennek, a földhözragadtak pedig földszerűnek tűnnek.²⁷ Vagy másképpen: az értelem episztemológiai kettőssége a halál után dualizmusban oldódik fel. A materializmus ezek szerint püthagoreusan szólva a téves gondolkodás büntetése.²⁸

A lélek halhatatlanságával szembeni ellenérvekből (22. pont) megtudjuk, hogy nem tanácsos a lélek arisztotelészi definícióját harmónia-fogalomként értelmezni. Az ontológiai kérdést nem kerülhetjük meg. A *consonantiát* funkciónak is fordíthatnánk, s ekkor a testtől érintetlen megismerési szerv létének feltevése a funkció hiposztázálására fut ki. Vagyis a léleknek a funkcióra való redukálása nem oldja meg azt a problémát, hogy a gondolkodás nyilvánvalóan testiség nélkül valósul meg – legalábbis bizonyos alakjaiban –, képszerűen kifejezve: egy elő-egzisztenciában. A lelket tehát csak akkor értelmezhetjük harmóniaként és funkcióként, ha olyan szubsztanciafogalomra gondolunk, amelyhez nem a materiális szubsztanciával való analógiából jutottunk.

Egy teológiai-antropológiai érv a funkció mint funkció és ezen gondolkodás mint individuális gondolkodás közti különbségen alapul.

²⁵ I. m. 1392: „Anima igitur etsi secundum essentiae partes non spargitur, tamen per actionis partes diffunditur.”

²⁶ „Tempore enim et mobiliter agit.”

²⁷ Ibid.: „Proinde subdit puram animam post obitum ad pura et aeterna redire, impuram vero terrenisque infectam ad similia retrahi, atque terrena saepe videri.”

²⁸ Ezen a helyen vezeti be Ficino a tanítást az animális szellemekről (21. pont), amelyek a kartezianizmusban fognak majd karriert csinálni, és amelyeket mindaddig nem értettem meg. Úgy tűnik, egy olyan fizikalista segédteóriáról van szó, amely a gondolatokról a materiális dolgokra való átmenetet hivatott magyarázni. Vö. Daniel P. Walker, *Il concetto di spirito o anima in Henry More and Ralph Cudworth*, Napoli, Bibliopolis, 1986.

A háttérben averroizmus leselkedik, amellyel szemben Tamás azt válaszolta: ez az ember gondolkodik. Az érv azonban episztemológiai is hatásos, mivel az értelemről mint a test funkciójából nem magyarázható, hogyan lehetséges csekélyebb és nagyobb megismerés (az igazsághoz való közeledés). A tévedésre való képesség itt is az elmélet próbaköve. Az értelem mint az agy funkciója az individuációt kizárólag a materián (bármilyen naturalistán is értelmezzük) rögzíti.

Mivel semmi sem új a nap alatt, Ficino a fizikalizmus elleni érvekkel is szolgál (23. pont). Tisztán formálisan a fizikalizmus (naturalizmus, materializmus) olyan elmélet, amely objektumait objektumaiból magyarázza (totam historiam naturalem [...] per eadem naturalia confirmari – i. m. 1393.), úgy, hogy az elmélet transzcendálja tárgyát, vagyis alapjában véve lemond a magyarázatról.²⁹ Ám a fizikalista interpretációk végső soron a hatóokságra vonatkoznak. A materiális területen ez csak előzetes értelemben vagy a megfigyelés konceptualizálásának értelmében működik. Ez egy metafizikus számára nem elegendő. A gondolkodást mint a test teljesítményét vagy funkcióját bemutatni annyit jelent, hogy lemondunk a magyarázatról a leírás javára. Amennyiben a megismerés a valódi ok felé halad, fel kell keresni azokat a hatóokokat, amelyek a materialitást megelőzik, vagy azon kívül vannak. Ez Ficino metodológiai szándékkal megfogalmazott platonikus-metafizikai érve. Metodológiai tekintetben ebből adódóan a jó ideája az a célok, amely hatóokként effektív. És *ennyiben* konvergál az igazsággal, márpedig a gondolkodásnak az igazsággal van dolga.

Az implicite bemutatott regulatív ideának megfelelően a megismerhető, a jó és az igazság elgondolhatósága az élet lehetőségének metafizikai feltétele, az életnek, amely viszont nem csak egy másik szó az organizmusra, hanem individuális és idealiter szükségszerű élet.

Hogy tehát visszatérjek a címben megfogalmazott kérdéshez: Ficino Platón lélektanát egy olyan episztemológiába ülteti át, amelyben nem tételek helyességére vagy kijelentések érvényességére kérdez, hanem amelyben a megismerést olyan teljesítményként

²⁹ Vö. Jaegwon Kim, „The myth of nonreductive materialism”, in Kim, *Supervenience and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, chapter 14, 265. Kim (1997) az elméletnek három jelenkori felfogását mutatja be: realizálás a test által, szupervenienencia és emergencia. Mindhárom felfogás megkísérli az értelmet fizikalista adottságként értelmezni.

mutatja be, amely nélkül nem volna érdemes metafizikát űzni. Míg Ficino *Theologica Platonica*-ja egészében, legalábbis az első három könyvében újplatonikus-kozmológiai – méghozzá dogmatikus – traktátusnak tűnik,³⁰ addig éppen a *Phaidón*ról adott értelmezése áll közel egy episztemológiai értelmezéshez, olyannyira, hogy a jámborságra vonatkozó bevezető tanúskodások zavartságnak tűnhetnének, ha nem térne vissza azokra az összefoglalás utolsó, az élet vezetéséről szóló részében. A reneszánsz filozófiáján belül Ficino a halhatatlanság doktrínáját heves diszkussziók tárgyává tette.³¹ Ficino azonban – az egyházi dogmatikusoktól eltérően – nem metafizikai, hanem episztemológiai érveket adott elő, arra a belátásra támaszkodva, hogy a lélekről csak akkor érdemes diskurálni, ha a megismerés lényegi hordozója. Az ezzel szemben álló felfogás – mely Pietro Pomponazzitól származik, és ma is szokásos – a megismerést azáltal rögzíti a megismert tárgyán, hogy a megismert objektumot az empirikus tárgynak tekinti. Ennek során kézenfekvő, hogy a gondolkodás szubsztanciáját is összeolvasztja materiális hordozójával, úgy hogy az episztemológia, illetve az empirikus pszichológia és az agypszichológia összeolvadnak. Természetesen voltak ezzel ellentétes kezdeményezések is, mégpedig a fenomenológiában és a pragmatizmusban, amelyek viszont zárójelezték a gondolkodás materiális keretfeltételeit, és ebből adódóan a lélek mint tiszta funkció kerülőúttal ahhoz a felfogáshoz jutottak, mely szerint a gondolkodás és az elgondolt olyannyira azonos, hogy megengedhető ontológiai státust tulajdonítani a gondolkodásnak, anélkül, hogy okkult kvalitásokba zuhannánk. Ez azt jelenti, hogy a léleknek éppen az újplatonikus-episztemológiai értelmezése haladja meg a megismerés *mind–body* problémáját.

Fordította: Bartók Imre

³⁰ Így újabban Eckhard Kessler, *Die Philosophie der Renaissance. Das 15. Jahrhundert*, München, Beck, 2008, 108–111.

³¹ Vö. Blum, 2007.

Wilhelm Schmidt-Biggemann

Johannes Reuchlin és a reneszánsz keresztény kabbala

Életrajz

A keresztény kabbala mint önálló tudományág megalapítója Reuchlin, aki Giovanni Pico della Mirandola tételeire támaszkodott, és jól ismerte terveit.¹ Mindenesetre azt, hogy milyen pontosan ismerte ezeket már 1494 körül, még nem látom világosan. Pico műveinek unokaöccse, Gianfrancesco által készített első összkiadása 1496-ból nem jöhet szóba hivatkozási alapként. Így tehát a *900 Tételt* és az *Apológiát* – amelyek indexen voltak és ezért nem kerülhettek piacra – kellett úgyszólván illegálisan megismernie, és pedig valószínűleg 1490-ben, firenzei útja alkalmával.² Pico 1486–87-ben nyomatékosan védelmezte kabbalakoncepcióját filozófiájának egyházi kritikájával szemben: a kabbala a „Theologia prisca”, az eredeti bölcsesség legrégebbi és valóban autentikus foglalata.³ Amikor Reuchlin 1490-ben meglátogatta őt, a kabbalának teológiai-filozófiai őstudományként való felfogását már minden bizonnyal feladta az általános *theologia prisca* és *philosophia perennis* koncepciójának javára.

Pico filozófiafelfogása már korai, 1488-ig terjedő időszakában sem teljesen a keresztény kabbalán alapult, hisz nála az összes filozófia és vallás szinkretizmusáról volt szó. Az összes filozófiát párhuzamba állította egymással; a filozófia fejlődéstörténetének gondolata, amelyben a kabbala különösen fontos szerepet játszott, nem

¹ Vö. Ludwig Geiger, *Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig 1871, 167–172.

² Wolfgang von Abel–Reimund Leicht, *Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johann Reuchlins*, Ostildern 2005 (Pforzheimer Reuchlinschriften Bd. 9).

³ Giovanni Pico, „Apologia”, in Giovanni Pico della Mirandola–Gian Francesco Pico: *Opera omnia*, Basel 1557–1573; Nd Hildesheim 1969, Introduzione Cesare Vasoli, 1. kötet, 166–181.

merült föl számára. Reuchlin a kabbalát mint filozófiai kulcsdiszciplínát, filológiájának és spekulációjának középpontjába állította. 1494-ben, Pico halálának évében és a *900 Conclusiones* kiadása után nyolc évvel megjelentette első kabbaláról szóló könyvét *De Verbo Mirifico (A Csodatévő Ige)* címmel.

Reuchlin – aki ekkoriban állt karrierje csúcspontján – 1455-ben született Pforzheimban. Freiburgban, Párizsban és Baselban klaszikus nyelveket tanult – 1477-től görögül Baselban Andronikos Contoblakasnál⁴ –, majd 1478-tól jogtudományt Orleans-ban és Poitiers-ben. 1481-ben Poitiers-ben promovált mindkét jogból. Ismerősei Rudolf Agricola, Robert Gaguin és Sebastian Brant voltak. A nyelvismeret összekapcsolódott nála a jogtudományokban való jártassággal, ez hívta fel rá a würtembergi herceg, a „szakállas” Eberhard figyelmét. Reuchlin tanácsos, tolmács és a herceg kísérője lett egészen annak 1496-ban bekövetkezett haláláig.

1482-ben, a herceg kíséretében utazott első alkalommal Rómába. 1482. március elején Firenzében tartózkodott, március 15-én pedig részt vett azon az audiencián, melyet VI. Sixtus pápa a hercegnek adott Rómában. Akkoriban megismerhette volna Mithridatest is, ám ez akkor még nem történt meg; később azonban, Mithridates 1494-es tübingeni tartózkodása alkalmával már hallgatta előadását. Reuchlin négyhetes római útjáról az a hír járja, hogy részt vett az akkor már nagyon idős, száműzetésben élő Johannes Argüropoulosz előadásán, aki próbára akarta őt tenni, ám Reuchlin helyes görög hangsúllyal olvasta Thuküdidészt és latinra is lefordította. Mire Argüropoulosz felkiáltott: „a mi száműzetésünkkel Görögország átrepülte az Alpokat.”⁵ Biztosnak tűnik, hogy ebben az időben Reuchlin a héber nyelv elsajátítására is törekedett.⁶

1484-ben Reuchlin mindkét jogból doktori címet kapott; ezzel a titulussal hercegének képviselője lett a frankfurti Reichstagban, ahol III. Frigyes császár elérte, hogy fiát, Miksát, német királlyá koronázzák. Legkésőbb ettől az időponttól Reuchlin az udvari hivatalnokok élvonalába tartozott. Frankfurtban ismerkedett meg a velencei nagykövettel, a filológus Hermolaus Barbarusszal, akivel 1490-ben, második

⁴Ludwig Geiger, *Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig 1871, 14.

⁵I. m. 27.

⁶I. m. 104.

római útja során újra találkozott. Az ő tanácsára vette fel görög eredetű tudósnevét, a „Capnion”-t. „Második olaszországi tartózkodása alkalmat adott neki arra is, hogy személyes ismeretségbe kerüljön Pico della Mirandola gróffal; jöllehet ez az ismeretség még nagyon felszínes volt – amikor Reuchlin a következő évben (1491-ben) a gróf figyelmébe ajánlotta testvérét, Dionüszioszt és annak kísérőjét, Strelert, Pico már csak arra emlékezett, hogy Reuchlin nála volt, és ezt azt kérdezett tőle Orpheuszról⁷ –, következményei azonban messzire ható jelentőséggel bírtak. Reuchlin a szó legszorosabb értelmében Pico utódja lett, hiszen ő fejlesztette tovább azt a kevert tanítást a görög filozófiából és a kabbalából, amelyet először Pico hirdetett.”⁸

Reuchlin azonban először a jogdiplomácia terén tett szert jelentőségre. Összebarátkozott a pápai titkosíróval, Jakob Aurelius Questenberggel. 1492-ben királyi palotagróffá nevezték ki, ezt a címet azonban sohasem használta. 1493 végéig élt a királyi udvarnál, ahol megragadta az alkalmat, hogy 1492-től Jehiel Loans királyi orvostól héberül tanuljon.⁹ Igen sikeresnek kellett lennie a tanulásban, hiszen már 1494-ben megjelent első kabbalával foglalkozó fő műve, *De Verbo Mirifico* címmel. 1496-ban meghalt a württembergi herceg, az idősebb Eberhard. Utóda, az ifjabbik Eberhard uralkodása idején Reuchlin elvesztette udvari állását. Heidelbergbe ment, ahol a Johann von Dalberg¹⁰ wormszi püspök, Philipp von der Pfalz választófejedelem tanácsadója körül kibontakozott humanista körhöz csatakozott.¹¹ Philipp megbízásából, aki pápai átok alatt állt, Reuchlin 1498-ban harmadik alkalommal is Rómába utazott. Elérte az átok visszavonását, a pápa előtt tartott beszédében további vitás egyházjogi eseteket tisztázott, és mindeközben kihasználta a lehetőséget, hogy héberórákat vegyen a cesenai zsidó Obadja Sforától,¹² és néhány héber könyvet is beszerzett.¹³

⁷ Johann Strelor Reuchlinhoz, 1491. augusztus 8.

⁸ I. m. 34.

⁹ I. m. 105.

¹⁰ Dalberg írja, lásd i. m. 41.

¹¹ I. m. 43.

¹² I. m. 46; Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. IX, 1866, 50, 94.

¹³ Ludwig Geiger, *Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig 1871, 46, 6. lábjegyzet; Wolfgang von Abel–Reimund Leicht, *Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johann Reuchlins*, Ostildern 2005, 24 (Pforzheimer Reuchlinschriften Bd. 9).

1498-ban ifjabb Eberhard württembergi herceget leváltották, így Reuchlin visszaszerezte Stuttgartban kapott privilégiumait, ezen felül az éppen akkor megalakult Sváb Szövetség bírójává választották (e tisztséget 1512-ig töltötte be). Ekkor állt karrierje csúcán: ismerte a császárt és a pápát, szövetségi bíró és korának egyik legismertebb humanistája volt. A békének és nyugalomnak azonban, amelyben Reuchlin eddig élt, véget kellett érnie. Kitört a könyvek vitája, és megkezdődött a hosszú per a keresztény kabbala ortodox voltáról, amelyet 1493-ban VI. Sándor pápa Pico kiátkozásának feloldásával megerősített. Reuchlin élete végéig ezzel a perrel foglalatosskodott. Minél inkább elhúzódott a vita, annál kevésbé volt már szó a zsidó könyvek elkobzásáról, sokkal inkább a keresztény kabbala értelmének kereséséről, amely a ferencesek és domonkos rendiek hosszú időn át jól bejáratott vitájának keretei között folyt, s Reuchlin életének utolsó évtizedeit igencsak megnehezítette.

1516-ban meghalt Reuchlin felesége, s Reuchlin felvétette magát az ágostonos kanonokok rendjébe.¹⁴ 1518-ban megszakította a kapcsolatot tartományi urával. Ulrich von Württemberg herceg ugyanis megpróbálta a Sváb Szövetséghez tartozó Reutlingen várost katonai erővel a hatalmába keríteni – ami szakítást jelentett a sváb területben érvényes joggal –, ezért 1518-ban, amikor I. Miksa császár éppen meghalt, egy szövetségi sereg elfoglalta Stuttgartot. Reuchlin számára Ulrich von Württemberg fejedelem túl nagy falat volt. Féltette a könyvtárát, így elásta a könyveit, és a szövetségi sereg – amelynek tagjai közé barátai, Franz von Sickingen és Ulrich von Hutten is tartoztak – védelme alá helyeztette magát. Amikor a hadsereg elvonult és Stuttgart ura ismét a herceg lett, Reuchlinnak hatalmas bírságot kellett fizetnie.¹⁵

Reuchlin így már nem érezte magát biztonságban Stuttgartban, és 1519 novemberében az újonnan alapított Ingolstadti Egyetemre tette át székhelyét, ahol Johann Egck házában lakott. Innen ajánlotta a szász választófejedelem számára másodunokaöccsét, Melanchthont a wittembergi egyetem hebraisztika professzorának. Azt, hogy Melanchthon Wittembergben a reformációt szol-

¹⁴ Aegidius von Viterbo levele Reuchlinhoz, 1516; lásd Ludwig Geiger, *Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig 1871, 150.

¹⁵ I. m. 459–463.

gálta, Reuchlin mélységesen rosszalta. Pénzhiányban is szenvedett; ebből Willbald Pirkheimer, nürnbergi patrícus segítette ki, a bajor Vilmos herceg pedig 1520 elején az Ingolstadti Egyetemre hívta görög és hebraisztika professzornak. Egy évvel később, amikor Ingolstadtban kitört a pestis, Reuchlin elfogadta a Tübingeni Egyetem meghívását, ahol 1521–22 telén a görög és a héber nyelvtanról tartott előadásokat.¹⁶ Tavasszal megbetegedett, és 1522. június 30-án meg is halt Bad Liebenzellben.

A kabbala körüli vita

1510-ben Reuchlin már 55 éves volt, a Sváb Szövetség bírója, ünnepelt tudós és hebraista, *miraculum trilingue*, latin nyelvű színdarabok költője (*Scenica Progymnasmata*, 1498; *Sergius*, 1498), keresett fordító görög nyelvből és egy héber nyelvtan (*De rudimentis hebraicis*, 1506) szerzője. Tizenhárom évvel a *De Verbo Mirifico* megjelenése után belekeveredett a zsidó könyvek betiltásáról folyó vitába. Johannes Pfefferkorn, a kölni konvertita, aki egykori hittestvéreit erőszakkal akarta áttérésre készíteni, 1507-től zsidóellenes pamfleteket jelentetett meg. *Judenspiegel* című írásában (1507-ben jelent meg latinul és németül egyaránt) a zsidók rebellis és hazaáruló terveiről tudósított, más pamfletekben pedig – például a *Judenbeicht* (1508), az *Osterbüchlein* (1509) vagy a *Judenfeind* (1509) című írásaiban – tovább folytatta zsidóellenes propagandáját. Pfefferkorn azt javasolta, hogy a zsidó könyveket – az *Ótestamentum* kivételével – kobozzák el és vessék tűzre, hogy így megfossza a zsidókat tradícióiktól, s könnyebben megtéríthesse őket. Ezzel a tervvel Reuchlint is megkereste, ő azonban elutasította. Következményekkel terhes volt Pfefferkorn kapcsolata a kölni dominikánussal és pápai inkvizítorral, Jakob Hoogstraetennel (Hochstraten, Hooghstraten stb.),¹⁷ aki támogatta őt tervei megvaló-

¹⁶ A fizetés magas volt, 200 aranypfennig. Lásd i. m. 467.

¹⁷ „Hoogstraeten s. Ulrich Horst, Jacobus Hoogstraeten OP (1460 körül–1527)”, in Erwin Iserloh (szerk.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, 4. kötet, Münster 1987, 7–14. Johannes Marinus Peterse, *Causa Invidiae De strijd van Jacobus Hoogstraeten tegen Johannes Reuchlin (1510–1520)*. Diss. Leiden 1993. Német verzió: *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin: Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert*, Mainz 1995.

sításában, s akinek segítségével 1509. augusztus 19-én elérte, hogy császári megbízást adjanak a zsidó könyvek bevonására. Pfefferkorn frankfurti megbízottként meg is kezdte a könyvek begyűjtését. A rendelettel szembeni ellenállás azonban olyan erős volt, hogy a császárnak vissza kellett vonnia azt. 1510 júliusában elrendelte az elkobzott könyvek visszaadását, és megbízta a kölni, a mainzi, az erfurti és a heidelbergi egyetemet, valamint Hoogstraetent, Johannes Reuchlint és a zsidó vallásból áttért Victor von Karben papot, hogy mondjanak szakvéleményt az esetről. A zsidó könyvek körüli jogi huzavona – többek közt – kiváltotta az „*Epistolae virorum obscurorum*”-ról szóló vitát (1515–17), és végigkísérte Reuchlin egész további életét.¹⁸ Reuchlin 1510. október 6-án fejezte be szakvéleményét. Ő volt az egyetlen a jogászok közül, aki a zsidók pártjára állt, és visszautasította a zsidó könyvek elkobzására és elégetésére vonatkozó méltatlan kérést (kivéve az antikeresztény pamfleteket, a *Nicachont* és a *Toldot Jesut*). A specifikus, kabbalista művek méltóságának alátámasztására a picói *Apológiát* idézte. Ott olvasható ugyanis a kulcsmondat: „Nincs más művészet, mely több ismeretet nyújtana számunkra Krisztus istenségéről, mint a mágia és a kabbala.”¹⁹ VIII. Ince pápa – a barcelonai Petrus Garcia püspök javaslatára – 20 évvel korábban megvizsgáltatta Pico *Apológiáját*; utóda, VI. Sándor pedig 1493-ban jóváhagyta a könyvet. Ebben Pico a kabbala könyveit tanulmányozta, „és azt mondta, hogy ezek a könyvek, amelyekből körülbelül 70 van,²⁰ nem csupán Mózes papi voltát bizonyítják, hanem a mi keresztényi hitünknek is igaz és valós bizonyosságát, és hogy IV. Sixtus pápa²¹ tanácsolta, hogy ezeket a kabbalával foglalkozó könyveket, melyekből eddig csupán három jelent meg latinul, fordítsák le, hogy a hitünket szolgálják.”²²

¹⁸ Friedrich Lotter, „Der Rechtsstatus der Juden in den Schriften Reuchlins zum Pfefferkornstreit”, in Arno Herzog–Julius H. Schoeps (szerk.), *Reuchlin und die Juden*. Sigmaringen 1993, 65–88 (Pforzheimer Reuchlinschriften Bd. 3). Winfried Trusen, „Die Prozesse gegen Reuchlins Augenspiegel”, in Stefan Rhein (szerk.): *Reuchlin und die politischen Kräfte seiner Zeit*. Sigmaringen 1998, 87–131 (Pforzheimer Reuchlinschriften Bd. 5).

¹⁹ Johannes Reuchlin, *Gutachten über das jüdische Schrifttum*. Kiadta és fordította Antonie Leinz-von Dessauer. Konstanz–Stuttgart 1965, 75 (Pforzheimer Reuchlinschriften Bd. 2). Az idézet Pico *Apológiájára* utal: *Apologie*, 166.

²⁰ Vö. a 12. megjegyzést a 70 kabbalista könyvről.

²¹ VIII. Ince (1484–1492), VI. Sándor (1492–1503), IV. Sixtus (1471–1484).

²² Johannes Reuchlin: *Gutachten über das jüdische Schrifttum*, 77

Reuchlin egész életében meg volt győződve arról, hogy a keresztény igazság a kabbalában rejtőzik. Meggyőződéssel képviselte ezt a tézist, amely végigkísérte a kölni dominikánusokkal folytatott egész bosszantó pere folyamán. Ebben az összefüggésben adta ki 1517-ben a keresztény kabbaláról szóló legfontosabb írását *De Arte Cabalistica* címmel. Addig és azon túl azonban a per még sok bosszúságot okozott neki. Reuchlin volt az egyetlen szakértő, aki alapvetően elutasította a zsidó könyvek elkobzását. Más szakvélemények is szkeptikusak voltak az elkobzás jogosságát illetően, de nem zárkóztak el teljesen a javaslatától. Pfefferkorn így Reuchlinban látta az egyetlen bűnöst, aki a vállalkozást zátonyra futtatta, ezért 1511-ben, Mainzban *Handspiegel* címen indulatos gúnyiratot jelentetett meg ellene. A támadás a tudóst és becsületét érte: nem ért héberül, és megvesztegették a zsidók.

A császári szakvélemények voltaképpen nem voltak nyilvánosak, s hogy Pfefferkorn honnan ismerte őket, nem lehet tudni. Reuchlin formálisan megvizsgáltathatta volna az ügyet, amivel talán sok bosszúságot megspórolhatott volna. Ám ő a támadásra 1511-ben *Augenspiegel* című írásával válaszolt, amelyben szakvéleményét teljesen nyilvánosságra hozta.²³ Ez nem volt bölcs dolog, ugyanis megsértette a jogi szokást: a maga részéről bizalmas iratokat hozott nyilvánosságra – ahogyan előtte már Pfefferkorn –, rossz hírért keltve ezáltal azon szakértőknek, akik más véleményen voltak. Hoogstraeten – mint dominikánus és pápai inkvizítor – a kölni fakultás megbízásából szintén szakvéleményt mondott, így Reuchlin leginkább a kölni dominikánusokkal és az egyetemmel került ellenséges viszonyba. A teológiai fakultás a gúnyiratot illetően magának vindikálta a cenzúra jogát: megállapította, hogy szakvéleményében Reuchlin kiforgatta a *Szentírás* és az egyházatyák szövegeit, legfőképpen pedig a *Talmud* barátja. Reuchlint felszólították, hogy vonja vissza nézeteit, ám ő ahelyett, hogy ezt megtette volna, eredménytelen levélbeli közvetítési kísérletek után, 1512-ben – a szöveget 1512. március 21-én fejezte be – nyilvánosságra hozta polémiájának folytatását: *Ain Clare Verstentnus in tütsch vff doctor Johannes Reüchclins*

²³ *Összegyűjtött művei*, IV. kötet, Stuttgart–Bad Cannstatt 1999, 15–168. A bíráló: 27–64.

ratschlag von den iuden büchern.²⁴ Visszautasította a kölni teológusok vádaskodásait, továbbá ismét és elsősorban védelmébe vette a *Talmud*ot: ameddig nem találunk benne a kereszténységet sértő megnyilatkozásokat, addig nem szabad bevonni. Megismételte Pfefferkornnal szembeni vádjait is: „Az, ki Reuchlin javaslatát »tulajdon kezeibe vette, és erőszakot tett rajta, és ostobán megnyitotta magát a császári tanácsot, mely azonban a közös jogban akasztás terhe mellett tiltva vagyon«”.²⁵ Szerinte *Handspiegel* című írásával Pfefferkorn provokálta a vitát, ezért ő, Reuchlin kényszerítve érezte magát, hogy *Augenspiegel* című írásával válaszoljon, amelyben mármost nyilvánosságra hozta szakvéleményét. Mindenekelőtt jó-hiszeműségét hangsúlyozta: aláveti írásait és véleményét a keresztény egyház vallási előjáróinak.²⁶ Szakvéleményének célja semmi esetre sem a zsidó eretnokség támogatása volt, sokkal inkább az lebegett a szeme előtt, hogy „a vak és makacs zsidókat jósággal és ésszel megtérítse a szemüket elfátyolozó könyvektől”.²⁷

Reuchlin nyilvánvalóan megpróbálta a kölni fakultással folyó vitát Pfefferkornra korlátozni, de nem sikerült neki. Sokkal inkább azt érte el, hogy mind a fakultás, mind Pfefferkorn kibékíthetetlen ellenségeivé váltak. Pfefferkorn azért, mert őt kikeresztelkedett zsidónak becsmérelte, a kölni fakultás pedig azért, mert teológiai autoritását vonta kétségbe. Ellenfelei, egy egész csapat kölni professzor számára főként a *Talmud* védelme volt elfogadhatatlan.²⁸ 1512 augusztusában megjelent Arnold von Tongern teológus *Articuli sive praepositiones de iudaico favore nimis suspecte ex libello theutonico Joannis Reuchlin legum doctoris (cui speculi ocularis titulus inscriptus)* című műve. 1513-ra a fakultás elérte, hogy császári rendelet tiltsa be az *Augenspiegel*²⁹ eladását, ezzel együtt magát a művet is. Ezen kívül Pfefferkorn *Brantspiegel* című írásában

²⁴ I. m. 169–196. „Világos magyarázat németül doktor Johannes Reuchlinnak, a zsidó könyvekkel kapcsolatos tanácsadására vonatkozólag.”

²⁵ I. m. 173.

²⁶ I. m. 174.

²⁷ I. m. 195.

²⁸ Winfried Trusen (ahogy a 78. megjegyzés) Hoogstraetenen kívül még Thomas Lyel, Arnold von Tongern, Hermann Busch, Gerhart de Zutphania és Ortwin Gratiuss professzorokat említi.

²⁹ Ludwig Geiger, *Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig 1871, 269.

tovább sértegette Reuchlint, aki erre 1513-ban válaszolt terjedelmes, latin nyelvű írásával: *Defensio Ioannis Reuchlin Phorcensis LL. Doctoris contra calumniatores suos Colonienses*.³⁰ Sértetten és szidalmakkal elárasztva ő maga sem takarékoskodott a becsmérő szavakkal. Lényeges új ellenérvei már nem voltak, megelégedett védekező nézeteinek rövid összefoglalásával: „Az, ki írja vagy mondja, hogy én, a fentnevezett doktor, a zsidó könyveket illető tanácsomban a császári hatalmasságot sértve, másként tárgyaltam azokat, mint ahogyan azt egy keresztény jámbor, derék, becsületes embernek tennie kell; nos, az maga egy megbízhatatlan, hitetlen, hazug, könnyelmű, becstelen gonosztevő, akinek csak azt ajánlhatom, hogy tanuljon jogot és tisztességet.”³¹ A könyv még egyszer átfogóan ismerteti a vitát Reuchlin szemszögéből, a kölni fakultásnak azonban csak szitkozódás jut. Ezzel a féktelen gyalázkodással³² ellenségévé tette az egész kölni fakultást, élén Hoogstraeten pápai inkvizítorral.

A kölni fakultás rávette a városi tanácsot, hogy perelje be Reuchlint sértés miatt, Miksa császár pedig megtiltotta a *Defensio* eladását. A kölniek azonban olyan perre törekedtek, amelyben Reuchlin könyveinek tartalmát is elítélik. Hoogstraeten, aki inkvizítorként jogosult volt hitbeli kérdések megítélésére, az igazhitőség tekintetében vizsgálta meg az *Augenspiegel*t. Reuchlint magát nem tudta bevádolni, mert ő alávetette magát az egyház ítéletének, így nem állt fenn a *pertinacia* ténye, amely az eretnekségi eljáráshoz szükséges lett volna.³³ A perben a hatóságok és a pártok is minden jogi trükköt bevetettek. Végül a kölni fakultás és a domonkos rend győzött, hiszen számukra az intézményi háttér nagyobb mozgásteret biztosított, és jobb anyagi helyzetben is voltak, mint Reuchlin, a magánember. A per a mainzi érseki bíróságon kezdődött. A revízióra Speyerben került sor, ami kedvezőnek tűnt Reuchlin számára – Hoogstraetent (s egyben rendjét, a dominikánusokat is) elítélték,

³⁰ *Összegyűjtött művei*, IV. kötet, 1, Stuttgart–Bad Cannstatt 1999, 197–443.

³¹ I. m. 197.

³² Például abban akart segíteni, hogy Arnold von Tongern minden nép körében „Tungarus Arnoldus Calumniator Falsarius”-ként legyen ismert. I. m. 442.

³³ Winfried Trusen, *Die Prozesse gegen Reuchlins Augenspiegel*, in Stefan Rhein (szerk.), *Reuchlin und die politischen Kräfte seiner Zeit*, Sigmaringen 1998, 93 (Pforzheimer Reuchlinschriften Bd. 5).

és 111 aranypfennig eljárási díjat kellett fizetnie Reuchlinnak. Amikor úgy látták, hogy vesztésre állnak, a kölni magiszterek kikérték a párizsi Sorbonne szakvéleményét. Részben a francia király, XII. Lajos nyomására – akit a kölni fakultás emlékeztetett a zsidó könyvek 1240-es megsemmisítésére elődje, IX. Lajos uralkodása alatt – a Sorbonne teológiai fakultása 1514-ben elítélte az *Augenspiegel*t.³⁴ Időközben a per Reuchlin szorgalmazására Rómában a legmagasabb hatóság elé került. A császár támogatása ellenére, s noha a legtöbb bíró és X. Leó pápa is Reuchlinhoz húzott, tekintettel kellett lenni a dominikánus rendre mint olyanra és a francia király szavazatára. Ezen túl a perbe még Adrian von Utrecht – maga is dominikánus – a későbbi V. Károly császár nevelője is bekapcsolódott, a trónörökös támogatásával. A pápa 1519-ben rendeletet adott ki („mandatum de supersedendo”), amely a pert felfüggesztette ugyan, de nem zárta le. Ez a mandátum döntő fordulatot hozott Reuchlin hátrányára. Elfogyott a pénze (a perre az ő részéről kevesebb anyagi támogatás jutott), támogatói meghaltak vagy visszavonultak. Az *Epistolae obscurorum virorum* (1515/17) megjelenése sem tett jót hírnevének Rómában, a szatíra csak növelte ellenfelei elszántságát. Reuchlin 1519-ben Franz von Sickingenre ruházta a feladatot, hogy – akár erőszakkal is – érvényt szerezzen a még mindig folyamatban lévő, 111 pfennigre vonatkozó speyeri követelésnek, s ez tovább csökkentette tekintélyét Rómában.³⁵ 1520-ban mindazonáltal esély nyílt a megegyezésre: a dominikánus tartományi konvent egy frankfurti találkozón elhatározta, hogy Hoogstraetent felmentik perjeli és inkvizítori hivatalából, és hallgatásra kötelezik. Úgy tűnik, még a 111 pfenniget is megfizették, amit Sickingen fenyegetésekkel követelt, s minderről Rómát is megfélemlően, hogy a per befejeződjék. A levél hangsúlyozta, milyen károsan befolyásolta a per a dominikánus rend nyilvános tekintélyét Németországban, s azt is kilátásba helyezte, hogy a per befejezésével rehabilitálnák Reuchlint, aki „számos hatalmasság ítélete szerint műveltsége, élete feddhetetlensége és hite őszinteségének tekintetében” is kiemelkedik.³⁶ Jól

³⁴ I. m. 112.

³⁵ I. m. 124.

³⁶ I. m. 125.

látható az érdekellettét a kölni fakultás és a dominikánus rend között: az egyetem a per által igyekezett helyreállítani megsértett autoritását, a dominikánus rend tagjai viszont úgy gondolták, a nyilvánosság előtti tekintélyük éppen a per által szenvedett csorbát.³⁷ Ezt a véleményt a római dominikánusok nem nagyon osztották, ők rendjük nemzetközi hírneve miatt aggódtak. Két dolgot tartottak fontosnak: először is egyáltalán nem volt egyértelmű számukra, hogy Reuchlin tana dogmatikailag elfogadható-e, másrészt úgy vélték, bizarrul hat, ha egy olyan rendre, mint a dominikánusok, egy Sickingen-féle kis birodalmi lovag fenyegetéssel nyomást gyakorolhat. Nem egyértelmű, hogy Luther fellépése kedvezőtlenül hatott volna-e a német viták jogi kezelésére Rómában, mivel Luther először 1520 decemberében égette el a kiátkozással fenyegető pápai bullát, az *Exsurge Dominé*t. Az az irány, amely a helyes tant szűkebben definiálta, s kevesebb teret adott az eltéréseknek, talán az első római válasz volt a lutheri eretnekségre.

Időközben 1517-ben megjelent Reuchlin *De Arte Cabalistica* című műve is. Az ezt követő vitában fontos szerepet játszott Hoogstraeten *Destructio Cabale seu Cabalistice perfidie ab Joanne Reuchlin iam pridem edite* (1519) című műve, bár nem tisztázott, hogy a sértő írás hatásos volt-e. Mindenesetre Reuchlin *Augenspiegel* című írását 1520. június 23-án elítélték. „Az *Augenspiegel* rágalmazó és botrányos, támadás a hívő keresztény füleknek, és a hitetlen zsidók védelmét szolgálja. Ezért kell a hívő keresztény kezekből elvenni és használatát jogilag megakadályozni. Reuchlin hosszan tartó hallgatásra és a per költségeinek a kifizetésére ítéltetett.”³⁸ Az *Augenspiegel* tehát betiltották, Reuchlint hallgatásra kényszerítették, s a per költségeit is neki kellett viselnie. Hoogstraetent később pápai levélben helyezték vissza hivatalába.

Reuchlin csálódott volt az ítélet miatt, de úgy tűnt, hogy életét nem nagyon befolyásolta; időközben ugyanis Tübingenben pro-

³⁷ Trusen véleményét követem.

³⁸ Idézetet lásd i. m. 127. „Speculum Oculare nuncupatum fuisse et scandalosum, ac piarum aurium Christi fidelium offensivum, ac non parum impiis Judaeis favorabilem, et propterea ab usu et de manibus Christi fidelium tollendum usumque ius in hibendum etc. cum impositione perpetui silentii eidem Johanni et condemnationem eiusdem in expensis huiusmodi causa.”

fesszor lett, töretlen tekintéllyel.³⁹ A könyvek iránti érdeklődését azonban hamarosan felváltotta a XVI. század nagy teológiai eseménye, a reformáció megszületése.

De Verbo Mirifico (1494)

A keresztény kabbala első klasszikusának számító *De Verbo Mirifico* című írás 1494-ben jelent meg Haguenauban. Amikor a korai újkorban a keresztény kabbaláról volt szó, először erre a könyvre hivatkoztak. A *De Arte Cabalistica* című könyvvel pedig kialakult egyfajta könyvtörténeti ikerjelenlét.

Mindkét könyvet Pico műveinek 1557-es baseli kiadásához csatolták, 1561-ben Petrus Galatinus *Arcanae catholicae veritatis* című művével együtt jelentek meg, később újra együtt adták ki őket az *Ars Cabalistica* című gyűjteményben, amely a württembergi történész, Johann Pistorius kiadásában látott napvilágot 1587-ben. Reuchlin ezt a könyvet abban az időben írta, amikor a császári udvarnál lehetőség volt héberül tanulni. Picóhoz hasonlóan Reuchlin is nyilvánvalóan lelkesedett a kabbala – amelyet ő a jánosi és platóni logosz-teológia autentikus részeként fogott fel – elméleti lehetőségeiért.

A központi megnyilatkozás a János-prolóógus dogmatikája volt, ahol a logosz a Szentháromság második személyét, a teremtet szót és a történelmi Jézust jelenti. Az isteni logosz volt a „tevékeny” szó. Ebben az első könyvben, amit kizárólag a keresztény kabbalának szenteltek, Reuchlin teljességgel a „tevékeny” szó eszméjének bővületében élt. E művében fogalmazta meg először elképzeléseit a nyelvmágia, a kabbala és a spekuláció összekapcsolásáról. A könyv csattanója, hogy az isteni nevek interpretációja Jézus nevével éri el tetőpontját.

A *De Verbo Mirifico* dialógusként épül fel. A beszélgetőpartnerek: a görög Szidoniusz (aki a görög filozófiát képviseli, főként az eleai, epikuroszai és lucretiusi fizikát, annak atomista és ateista változatában, azonban hamarosan magáévá teszi vitapartnereinek teista vi-

³⁹Ludwig Geiger, *Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig 1871, 469–479. Max Brod, *Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie*, Stuttgart 1965, 312–331.

lágnezetét), a zsidó Baruchias (aki a beszélgetés szereplőivel, s így a nézőkkel is megismerteti a zsidó filozófia alapjait és néhány toposzt a kabbaláról, de mindenekelőtt Isten nevének teológiáját exponálja) és Capnion (maga Reuchlin, aki Isten nevének zsidó teológiáját keresztény módon átértelmezi, s ezzel az értelmezéssel Isten nevét kimondhatónak nyilvánítja). A könyv filozófiai-teológiai alapkonceptiója a *philosophia perennis* keretei között helyezkedik el, ahol a görög, zsidó és keresztény bölcsesség játsszák jól definiált szerepüket.⁴⁰ A *philosophia perennis* – ahogy azt Agostino Steuco, a vatikáni könyvtáros nevezte – a keresztény üdvtörténet elképzeléséhez igazodott: a zsidó igazságot bibliai kinyilatkoztatásként éppen olyan komolyan kellett vennie, mint a görög tudományt és irodalmat, ugyanis mind a zsidó igazság, mind a görög filozófia csak a kereszténységben csúcsosodhatott ki. Az igazság fogalmát nagyon tágra értelmezték: ide tartozott minden szűkebb értelemben vett filozófiai szöveg, minden kinyilatkoztatással foglalkozó könyv, minden történetírás, minden – vallási és profán – költemény. Azok a szerzők, akik a *philosophia perennis*hez igazodtak, minden irodalmi formát az időtlen igazság példájaként idéztek. Mindez érvényes Reuchlinra is, aki nem tesz különbséget költészet és filozófia, teológia és történetírás között; számára minden szöveg egyenlő mértékben az egy és örök igazság megtestesítője.

Reuchlin *De Verbo Mirifico* című dialógusának bevezetője meg-egyezik a *philosophia perennis* szinkretisztikus elvével, melynek értelmében a görög és a zsidó igazság összekapcsolódik, s a kereszténységben csúcsosodik ki. Az első napon a görög Szidoniusz a beszélgetés vezetője. Ő – bár csak tessék-lássék módon – mindenekelőtt a saját pogány filozófiai bölcsességét védelmezi, melynek egy gyakorlati-jurisztikus és egy természetfilozófiai dimenziója van. Mindkét esetben azokat a téziseket mutatja be, amelyeket a jogász és kabbalista Reuchlin azután támadni fog. Gyakorlati filozófiájában a jog érvényességét vitatják meg; abban a vitakérdésben, hogy a törvények *thesei* vagy *physei* érvényesek-e, Szidoniusz a jogok emberi eredetének tételét képviseli nyomatékosan: „Ami a nép-

⁴⁰Vö. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt am Main 1998.

nek vagy a fejedelmeknek, tehát a bírónak tetszésére van, legyen ez megszokásból vagy az alkotmány által, törvényi erővel bír.”⁴¹

A jog emberi eredetének ismeretelméleti szenzualizmus felel meg, itt Reuchlin kétes közelségbe hozza az általa állandóan becsmértelt Arisztotelészt az epikureista szenzualizmushoz. Először Arisztotelész emlékezésről szóló tanítását mutatja be a *Második analitikából* (2, 19, 100a): „Arisztotelész nevezetesen, ahogy tudjátok, görögül is túlzottan nehézkes, sötét és nem elegáns, és azt akarta, hogy csak a diákjai értsék meg.” Idézve őt: „Az érzékelésből fejlődik ki, amit mi emlékezetnek nevezünk, az emlékezetből pedig, ha meglehetősen gyakran uralja ugyanaz a dolog, tapasztalat keletkezik. Az emlékek ugyanis szám szerint sokan vannak, a tapasztalat azonban csupán egyetlen. A tapasztalatból azonban, avagy valamely meghatározott, a sokaságból levezetett egynek a lélekben nyugvó, teljes általánosságából, mely mindazonáltal benne rejlik amaz egyesekben mint egy és ugyanazon Egy, fejlődik ki a művészet és a tudomány alapja.”⁴² Azt a tézist, hogy az empíria tisztelete alkotja minden tudomány alapját, Szidoniusz már Lucretiusnál, Epikurosz „bölcsholmácsolójánál” is megtalálja: Lucretius „mondja: [...], hogy 'hisz ezeknek a legtöbb része az elme / Vélekedése miatt csal, mit mi adunk a dologhoz, / Láttottnak vélvén azt, mit nem láttat az érzék, / Mert nincsen nehezebb, mint elkülöníteni a biztos / Dolgot a kétestől [...].’”⁴³

⁴¹ Az idézetet lásd „De Verbo Mirifico”, in *Összegyűjtött művei*, I. kötet, 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 28. „Quod igitur vel populo, vel principi, seu regi, hoc est iudici, placuit, tum per consuetudinem, tum per constitutiones legis habet vigorem.”

⁴² I. m. 32. „Est enim (ut scitis) et graece nimium sentenciosus Aristoteles et umbrosus et etiam scaber, nec nisi a suis voluit intelligi. Verba illius sunt huiusmodi: Ex sensu pullulat quam dicimus memoriam, ex memoria vero saepius eiusdem rei obtenta, nascitur peritia. Plures enim numero memoriae, una est peritia, ex peritia autem vel ex toto in anima quiescente universalis uniuscuiusdam de pluribus absumpti, quod quidem in singulis unum inerat illis idem, artis principium oritur et scientiae.” „Est enim (ut scitis) et graece nimium sentenciosus Aristoteles et umbrosus et etiam scaber, nec nisi a suis voluit intelligi. Verba illius sunt huiusmodi: Ex sensu pullulat quam dicimus memoriam, ex memoria vero saepius eiusdem rei obtenta, nascitur peritia. Plures enim numero memoriae, una est peritia, ex peritia autem vel ex toto in anima quiescente universalis uniuscuiusdam de pluribus absumpti, quod quidem in singulis unum inerat illis idem, artis principium oritur et scientiae.” (Lothar Mundt fordítása.)

⁴³ I. m. 34. Lucretius: *De rerum natura*, 4, 464–467. „'Quin pars', inquit, horum maxima fallit propter opinatus animi, quos addimus ipsi, pro visis ut sint, quae non sunt sensibus visa. Nam nihil est egregius, quam res est cernere apertas.” (Tóth Béla fordítása. A magyar kiadásban lásd 4. könyv 447–451. sor. Az „ezek” a következő

Szidoniusz azonban a zsidó filozófus, Baruchias hatására hirtelen arra a meggyőződésre jut, hogy tulajdonképpen Püthagorasz filozófiája az igazán bölcs filozófia, amely „napként ragyog minden titkos filozófiai tan fölött”,⁴⁴ és Püthagorasz mindent a számokból vezetett le. Baruchias pedig ezen a ponton a *translatio sapientiae* eszméjét képviseli: a görögökhöz a szírektől és káldeusoktól került az eredeti filozófia – Püthagorasz „ugyanis mindent a számokból eredeztet. Ezt a tanítást ő a mieinktől tanulta: mármint azt az igen ősi szíriai és káldeus tant, amelyet ő később, visszatérte után görög fogalmakkal és kifejezésekkel magyarázott meg, és ezáltal a követőiben akkora csodálatot keltett a személyisége iránt, hogy elbizonytalanodtak, milyen névvel illessék őt.”⁴⁵ Baruchias ezt a filozófiát annak az egy istennek a kinyilatkoztatására vezeti vissza, akinek a nevét nem szabad kimondani. Szerinte ebben a kinyilatkoztatásban részesült Mózes, s ezt osztotta ő meg 70 férfival. Ezt a 70 férfit később – egészen úgy, mint Pico – a zsidó irodalom védelmében Reuchlin is a 70 kabbalisztikus zsidó írással hozza kapcsolatba.⁴⁶

részletre utal vissza: „Még sok ilyen különös dolgot látunk, amik arra / Törnek mind, hogy az érzéklés hitelét kicsinyítsék [...]”

⁴⁴ I. m. 50.

⁴⁵ Uo. „Ex numeris enim universa ipse conficit. Eam disciplinam ex nostris didicit: vetustissimam quidem illam et Syriae et Chaldaeorum, quam inde rediens Graecis posthac verbis atque sententiis illustrando admirationem suis hominibus de se praeibuit tantam, ut, quo illum appellarent nomine, dubitarent.” (Lothar Mundt fordítása).

⁴⁶ Reuchlin ezt a nézetet nyilvánvalóan Picótól vette át, aki a 900 Tézisében és az *Apológiában* is írt erről. Vö. 4 Mózes, 11, 24 f. Johannes Reuchlin: *Gutachten über das jüdische Schrifttum*. Kiadta és fordította Antonie Leinz-von Dessauer, Konstanz–Stuttgart 1965, 77 (Pforzheimer Reuchlinschriften Bd. 2). A 70 fontos szerepet játszott. Reuchlin feltételezi, hogy 70 kabbalista könyv volt, melyet Ezra összegyűjtött, és 70 férfi adott közre. „Das aber dies stucks halb mein ratschlag gegründt sei, so allegir ich hiermit das drit buch Esdrae, als wir das in unser bibel leßen, in dem 9. Capitel von den 70 Büchern, uß dem mund gottes angeben, die nit yederman soll verston.” (Johannes Reuchlin, „Augenspiegel”, in *Összegyűjtött művei*, IV. kötet, Stuttgart–Bad Cannstatt 1999, 50; mivel itt a harmadik, nem pedig a negyedik könyv van megadva, valószínű, hogy Reuchlin Pico *Apológiáját* és téziseit használja.) A 70 kabbala könyvről szóló tézist Mithridates is képviselte, akiről Reuchlin Tübingenben hallott.

Ezra negyedik apokrif könyvében (14, 41–46) egy rendelkezés vízióját adja, a 94 könyvet 40 napon keresztül diktálták, 50 férfi írta őket fel, az első 24-et nyilvánosan olvasták (őket értelmezik AT könyveknek), az utolsó 70-et népi bölcsességnek tartották fenn. Latin szöveg: A. Frederik J. Klijn, *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*. Texte und Untersuchungen 131, Berlin 1983. Németül: *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra)*. A latin szöveg alapján fordította és kiadta A. Frederik J. Klijn, Berlin 1992, XIV, 41–46. „Und mein Mund öffnete sich und schloß sich nicht mehr. Der Höchste aber gab den fünf

Azzal az egy istenről szóló tanítással, aki bennünk található, és minden igaz filozófiában és költeményben megnyilvánult, Baruchias és Capnion/Reuchlin szembeállították „a latin Sardanapalt, akit mindenki más Lucretiusként emleget”.⁴⁷

Ezzel a bevezetéssel Reuchlin két dolgot ért el. Először a monoteizmust mint a *philosophia perennis* belső, ideális, változatlan igazságát mutatta be, amellyel szemben a szenzualizmus csupán a változót ismeri meg, következésképp azt, ami nem örök és igaz.⁴⁸ A platonizmus e toposz-szerű, a szenzualizmussal szembeni érvei mellett bevezette az isteni név teológiáját is. Capnion mindenekelőtt teológiai-mágikus érvekkel dúsítja a zsidó Baruchias névteológiáját, s ennek során a keresztény Jusztinuszmártír logoszteológiájára hivatkozik: szerinte a zsidók elvesztették az utat az isteni névhez és a név isteni erejéhez, a keresztények azonban ismerték ezt az utat.

Capnion hisz benne, hogy a „mágikus” szó teológiájának segítségével megtérítheti Szidoniuszt a kereszténységnek (aki a „mágia” szó használatakor nyilvánvalóan a varázslásra gondolt); a zsidó Baruchias esetében azonban alig látott reményt erre. „A szónak ez az üdvhozó ereje, mely benneteket cserben hagyott, bennünket kiválasztott, a mi oldalunkra állt, és egy tőlünk jövő jelnek engedelmeskedik. A tökéletes vallásnak ez a nem emberi végzés, hanem isteni működés által kölcsönzött és adományozott ereje nem pusztán véletlenségből, hanem szándék és szorgalom révén változtatta meg helyét, mivel ti megváltoztattátok a helyénvaló istenszolgálatot. És evégből mormoltok ti hiábavalóan, hívogatjátok hasztalan Istent, akit nem abban a formában imádtok, melyet Ő maga akar, hanem a ti tévelygő koholmányai-

Männern Vernunft und sie schrieben das Gesprochene hintereinander mit Schriftzeichen, die sie nicht kannten. Und sie saßen vierzig Tage. Sie schrieben aber am Tage und aßen in der Nacht Brot. Ich aber redete am Tage und schwieg in der Nacht nicht. Es wurden aber in vierzig Tagen vierundneunzig Bücher geschrieben. Und es geschah, als die vierzig Tage um waren, da redete der Höchste zu mir und sprach: Die Bücher, die du zuerst geschrieben hast, lege offen hin und darin mögen die Würdigen und die Unwürdigen lesen. Die letzten siebzig aber bewahre, um sie den Weisen deines Volkes zu übergeben. Denn in ihnen ist die Ader der Vernunft und die Quelle der Weisheit und der Strom der Wissenschaft. Und ich tat also.”

⁴⁷ Johannes Reuchlin: „De Verbo Mirifico”, in *Összegyűjtött művei*, I. kötet, 1, Stuttgart–Bad Cannstatt 1996, 68; vö. i. m. 80.

⁴⁸ I. m. 84.

tok szerint. Ezen túl gyűlöltök bennünket, Isten imádóit, és pedig nem múló rosszindulattal – és ez olyasvalami, melyet az Istenség, ki békéltető hatalomként szeretné lakni az emberi szíveket, egészen különösen helytelenít. Szidoniuszunkat sem nyerhetem meg egykönnyen, ha nem engedi, hogy megtérítsem a hit helyes formájának. Ami ugyanis magát ezt a hitet illeti, aligha táplálhatok bármi reményt is, hiszen olyan nemzetségből származol, mely már mindig is szerfölkött konok volt – annak ellenére, hogy kitűnő szellemekben oly sok tudományos ismeret lakozik, tanulmányok tömege, számtalan tantárgy, és mindenekelőtt, hogy a kutatás oly hatalmas szeretetével bír. ⁴⁹

Capnion egyértelművé teszi, hogy szerinte egyedül a kereszténység juthat el az istenséghez, és ismerheti és tarthatja uralma alatt a teremtett dolgokat. Mielőtt azonban ezt a *verbum mirificum*ot közvetíti – amennyiben közvetíthető –, Baruchiasnak alkalma nyílik rá, hogy az isteni bölcsesség zsidó alapjait bemutassa. Ehhez a keretet mindenestre ismét csak Capnion határozza meg, aki a prokloszi/dionüszoszi himnuszok tradíciójában egy nyitó imádságot mond:

„Rei omnis generatorque opifexque,
Superum rex, genii lux, hominum spes,
Tremor umbris tenebrosi Phlegetontis,
Amor incredibilis Caelicolarum,
Pavor invincibilis Tartaraeorum,
Celebris religio terrigenarum,
Adonai, Adonenu, Elohenu,
Basileus pantocrator protogenethlos,

⁴⁹ I. m. 106. „Salubris ista potestas verborum, quae vos deseruit, nos elegit, nos comitatur, nobis ad nutum obedire cernitur. Ea non humano consilio, sed divinitus data et oblata perfectae religionis virtus, non fortuito, verum diligentia et industria sua mutavit locum, quia vos legitima sacra mutastis. Ideoque frustra murmuratis, frustra deum invocatis, quem non, ut ipse vult, colitis, sed inventionibus vestris blandientes. Etiam nos dei cultores livore immortalis oditis, quod imprimis respuit divinitas, quae pacifica mentibus humanis insidere cupit. Nec Sidonium nostrum facile assumam, nisi flecti queat ad syncerum credendi genus. Nam de te ipso, vix mihi spes est, ea pro sapia nato, quae semper durae cervicis extitit, nisi aliquid multae in tuo praeclaro ingenio litterae, plurima studia, innumerabiles doctrinae, non nihil etiam ingens amor cognoscendi efficiat.” (Németre fordította Lothar Mundt.)

Deus unus, deus idem, deus alme
Veniens desuper illabere nobis.”⁵⁰

Ebbe a keretbe állítja Baruchias tanítását az isteni szó közvetlen hatalmáról. Az isteni nyelvet, amelyről Baruchias tudósít, a babiloni nyelvzavar előtt beszélték, jellemzői: „Egyszerű, de tiszta és romolhatatlan, szent, rövid, találó és állandó a héber nyelv, amelyen, ahogy mondják, Isten az emberekkel, az emberek pedig az angyalokkal beszéltek, személyesen, szemtől szemben és nem tolmács útján.”⁵¹

Ennek az eredeti nyelvnek a magva Isten neve, amit maga Isten nyilatkoztatott ki: Ehjeh („Vagyok, aki vagyok”, Ex. 3, 34). Ezt a nevet a *Septuaginta* azonnal „on”-ként, „létező”-ként görögösíti.⁵² Ezzel az istennév egyszerre a valódi létről szóló metafizikai vita részévé vált, mint ahogyan Dionüsziosz Areopagita teozófiájának részévé is. Ugyanakkor megmaradt Isten személyes karaktere is, amennyiben az *Ézsaiás* 42, 8-at az Exodus-hellyel kötötték össze. Itt Isten „hu” néven nyilatkoztatja ki magát, ami a héber „ő” személyes névmás megfelelője. „Ego dominus, *hu* est nomen meum, gloriam meam alteri non dabo.”⁵³ Ezt a *hut* szintén görögösítették, és „tauton”-ként értelmezték; Reuchlin a zsidó Baruchiasszal idézteti Dionüsziosz Areopagitát: „Hogy szemeitek elé tárhassam, hogy szándékokot összhangban van a mieinkkel, halljátok tehát még egyszer az Areopagitát, aki a »hu«-ról, melyet ő maga »tauton«-nak nevez, a következőket mondja: »Az Ön-magával Azonos sugároz ki magából mindent, ami részben egyesült

⁵⁰ I. m. 144 (Lothar Mundt fordítása).

Erzeuger und Schöpfer aller Dinge,
König der Himmlischen, Licht des Geistes, Hoffnung der Menschen,
Schrecken für die Schatten des düsteren Phlegethon,
unglaubliche Liebe der Himmelsbewohner,
unüberwindliches Entsetzen der Unterweltsgeister,
gefeiertes Heiligtum der Erdenkinder,
Adonai, Adonenu, Elohenu,
königlicher, erstgeborener Allbeherrscher,
einziger Gott, sichselbstgleicher Gott, segenspendeender Gott,
komme von oben herab und fließe hinein in uns!

⁵¹ I. m. 162. „Simplex autem sermo, purus, incorruptus, sanctus, brevis et constans Hebraeorum est, quo Deus cum homine, et homines cum angelis locuti perhibentur coram et non per interpretem, facie ad faciem.”

⁵² I. m. 212.

⁵³ Uo.

vele, magának az Önmagával Azonosság eredetének és többletének az alapján összekapcsolva egyik dolgot a másikával, még az ellentéteket is azonosakként foglalja magában, már eleve, az egész Önmagával Azonosság egy és egyedüli kiemelkedő oka révén.”⁵⁴

A harmadik istennév, amit Reuchlin Baruchias nevében elmagyaráz, az „es”, ami tüzet jelent.⁵⁵ A bibliai kijelentés a féltékeny Istentől – mint felemésztő tűzről – megtalálható *Deuteronomium* 4, 24, a *Vulgata* változatában: „Dominus Deus tuus ignis consumens est, Deus aemulator”. A keresztény konnotáció a zsidó gyökerekhez itt is nagyon közel esik. Ezt a szöveghelyet a zsidókhoz írt levélben is idézik. Capnion, a keresztény, ebből a három istennévből Szentháromságot konstruál. A Hu Ehje Es sorrendet Isten hívásaként értelmezi: önazonosként vagy Te tűz – éppúgy, ahogy mi a látható dolgok lényegét „szubsztanciaként”, „erőként”, „tevékenységként” jelöljük meg, egyetlen oszthatatlan dologban összekapcsolva.⁵⁶ Az istennévnek ez a hármas interpretációja püthagoreusként értelmezhető ugyan,⁵⁷ de a zsidó Baruchias hangsúlyozza, hogy a három istennévnél nem a teremtés prefigurációjáról van szó, hanem isten saját predikátumairól. A teremtést ezzel szemben mint az isteni bölcsességben végbemenő primordiális fogantatást értelmezi: *Omnia tu in sapientia fecisti*.⁵⁸

Az isteni önpredikáció és a primordiális teremtés közötti különbség jelentős, mert ezzel a különbségtétellel a Szefirot kabbalista tanát primordiális teremtként lehet értelmezni. A kulcsszó a „Sapientia” (bölcsesség). A „Sapientia” a „Chochma” latin értelmezése, amely a második a tíz Szefirotból. Az első Szfira, a Keter, a korona a *Liber de*

⁵⁴ I. m. 216 (Dionüsziosz Areopagita: „De divinis nominibus” 9, 4, in *Patrologia Graeca* 3, 912c). „Unde ut vestra quoque nostris consentire demonstrem, rursus Areopagitam audite, qui de 'Hu', quod ipse 'Tauton' vocat, sic ait: 'Idem ipsum ex se ipso omnibus ad participandum idoneis irridiat, alia connectens aliis abundantia et origine identitatis in se ipso, et contraria identifice prae habens per unam et singularem totius identitatis supereminentem causam.'”

⁵⁵ A *De Verbo Mirifico* kritikái kiadása mindig Esth-t használ Esch helyett (héber tűz, lásd i. m. 218), átveszi az eredeti elírást. A *Deuteronomium* héber szövegében mindig Eschnek hívják.

⁵⁶ I. m. 220 „'Idem est ignis' quemadmodum de visibilium rerum natura dicimus 'substantia', 'virtus', 'operatio' in eodem uno individuo.” (Lothar Mundt fordítása.)

⁵⁷ Uo. Vergilius, Ecl. 8, 75: Numero deus impare gaudet.

⁵⁸ I. m. 222, Ps. 103, 24.

Causis tradíciójában⁵⁹ mint „dei abstrusa in se ipso clausio”, mint Isten abszolút elrejtettsége határozódik meg, aki először csupán a „Chochma”, a „Sapientia” által jelenik meg. Baruchias itt egyúttal azt a bibliai verset is idézi, mely a harmadik Szfira, a Bina bevezetését igazolja. *Jeremiás* 10, 12: „Ő teremtetten a földet az ő erejével, ő alkotta a világot az ő bölcsességével, és ő terjesztette ki az egeket az ő értelmével. »Qui fecit terram in fortitudine sua, et praeparavit orbem in sapientia sua, et in Binah, id est in intelligentia sive providentia sua extendit caelos.«” A kilenc alsóbb Szfírást Isten palástjaként ábrázolták,⁶⁰ s ebben a sokféleségben látja Baruchias az okot, amiért az istennév Elohimként többes számban bukkan fel.

A döntő istennév azonban, ahogy azt Baruchias hangsúlyozza, a kimondhatatlan tetragramma. E név egyes hangjai I.H.V.H., mint kiemeli, csupán „incomprehensibilis vocis simulacra singulae vocales”.⁶¹ A tetragramma további értelmezése szempontjából fontos, hogy Reuchlin Baruchiasa a tetragramma betűit mint hangozatokat értelmezte, amelyek ebben a sorrendben kimondhatatlanok. A tetragramma számára csak az írásbeli megjelenítés marad. Használták, de a többi istennévvel – mint Ehjeh, Él, Es – ellentétben sohasem mondták ki. Reuchlin Baruchiasnak az IHVH istennevet csak tetragrammatonként engedi olvasni, s ezzel megfelel a parancsnak, amely tiltja az istennév kimondását. A bibliai kinyilatkoztatásban ez a legrégebbi istennév, amely egyértelműen egy Istent jelöl; az IHVH – ellentétben a többes számban lévő Elohimmal, amely több istent is jelenthet – egyértelműen monoteizmusra utal. Baruchias a nevet himnikusan dicséri: „A négy betű nevét nem az emberek találták ki, az egyetlen Isten hagyta ránk, szent és tiszteletben tartott név, az egyetlen, amelyben az atyák által ránk hagyott vallásban dicsőítik, a legnagyobb hatalommal bíró név, amelyet a mennyekiek dicsőítenek, az alacsonyabb vallást követők nagyra tartanak, amelyet az univerzum természete dédelget, az emberek csodatevő hatalommal ruháztak fel. Éva ugyanis azt mondta elsőszülöttjéről: A négy-

⁵⁹ *Liber de Causis*, § 5.

⁶⁰ Johannes Reuchlin: „De Verbo Mirifico”, in *Összegyűjtött művei*, I. kötet, 1, Stuttgart–Bad Cannstatt 1996, 226. Ps. 104, 2.

⁶¹ I. m. 234: „die einzelnen Vokale sind Sinnbilder eines unbegreiflichen Stimm/tönens.”

betűs segítségével embert kaptam.”⁶² Ézsaiásnál az istennév, Isten örök és a teremtés előtt bekövetkező ön-predikációjával azonos: „Tu es Tetragramme, pater noster, redemptor noster, a saeculo vel ab aeterno nomen tuum.”⁶³

Baruchias az istennevet és hatalmát bibliai, főként prófétai példák-kal illusztrálja: „A *Deuteronomium*ban félelmetesnek nevezik, a zsoltárokban ‘jó’, ‘dicső’, ‘szent’, ‘dicséretre méltó’, ‘örök’, ‘üdvözítő’, Ézsaiásnál ‘csodálatos’, ‘agg’, ‘öröktől fogva való’, Jeremiásnál ‘hozzánk rendelt’, Ezékielnél ‘aki minden néphez kiment’, Dávidnál ‘áldott’-nak nevezik, Amosznál ‘a négybetűs név’-ként jelölik, és Malakiásnál ‘hatalmas a pogányok között a nap kezdetétől a lenyugvásáig’ és ‘félelmetes a népek között’.”⁶⁴ Az istennév teológiájának tetőpontja Baruchiasnál az istennév 72 névvel történő meghatározása, az úgynevezett „Sém hameforás”. Baruchias a hagyományos képet használja fel, a Jákob-létra történetét⁶⁵ (Gen. 28, 10–22), amely az isteni megismeréshez való felemelkedést szimbolizálja, hogy hangsúlyozza e megismerés fokozatosságát. Reuchlin az isteni tetragramma erejét az égi létrán fel és le járkáló 72 angyalban látja megjelenítve. Az angyalok neveit, amelyek megfelelnek az isteni predikátumoknak, Reuchlin a 72 zsoltárban találja meg.⁶⁶ Az isteni tetragrammát püthagoreus módon is értelmezhetjük, mert az istennév négy betűje a püthagoreusok számára a világ rendjét szimbolizálja. A görög

⁶² I. m. 236, Gen. 4, 1. „Nomen Tetragrammaton, ab homine nusquam repertum, ab uno deo traditum, nomen sanctum et honorandum nomen unum, quo solus deus est benedicendus religione paterna, nomen potentissimum, quod colunt superi, ab assiduis cultoribus imbibitum et sacerdotiis mentibus inescatum, mirifica dicitur imperia humanae facultati condonare, nomen primis parentibus nostrae propaginis mox cum inspiratione divinitus cognitum. De primogenito namque suo Heva dixit: ‘poscidi hominem per Tetragrammaton.’”

⁶³ I. m. 240. „Du, Vierbuchstabiger, bist unser Vater, unser Erlöser, seit aller zeit, ja von Ewigkeit her besteht die Name.”

⁶⁴ I. m. 248. In „Deuteronomio vocatur ‘terribile’, et in psalmis ‘bonum’, ‘sanctum’, ‘honorabile’, ‘laudabile’, ‘aeternum’, ‘beatificum’, et in Esaia ‘excellens’, ‘antiquum’, ‘ab aeterno’, et in Hieremia, ‘invocatum super nos’ et in Ezechiele ‘egressum in gentes’ et in Daniele ‘benedictum’, et in Amos ‘Tetragrammaton nomen eius’, et in Malachia ‘magnum in gentibus ab ortu solis ad occasum’, et ‘horribile in populis.’”

⁶⁵ I. m. 252 ff. Isten 72 nevéhez vö. például Johannes Climacus, *Scala Paradisi*, 1419 körül, 42.

⁶⁶ Johannes Reuchlin: „De Verbo Mirifico”, in *Összegyűjtött művei*, I. kötet, 1, Stuttgart–Bad Cannstatt 1996, 252–259.

Szidoniusz így Baruchiaszt világi módon értelmezheti: a négy, amelynek keresztösszege a tíz, megnyitja a számok sokaságát.

Mint a kiterjedés mértéke – nevezetesen pont, vonal, felület és tér – a négy a geometriai rendet alkotja meg. Dinamikusan értelmezve a négy a világ életét magyarázza: „nevezetesen úgy, hogy az első helyen pont, mag, lényeg állnak, a második helyen vonal, csírázás, lét, míg a harmadikon felület, alak, erő, a negyediken pedig test, kifejlett alak, cselekvés.”⁶⁷ A tetragrammának ez az ereje a számszimbolikában és az emanációs interpretációban bontakozik ki. A tetragramma első betűje a *jod*, amelynek számértéke 10. Így a *jod* egyszerre jelöl kezdetet, nevezetesen az isteni név kezdetét, és tízet, a világrend alapszámát. A tetragramma első „hé” betűjével (számértéke 5) a mindenkor első páros és páratlan szám összegét értelmezték, ahol a páros szám az egységet, a páratlan a sokféleséget szimbolizálja. Az öt az istenség első kiáradása: „*primus deitatis rivus*”, s tökéletessége azon alapul, hogy összekapcsolja a két első prímszámot, a kettőt és a hármat.⁶⁸ A héber grammatikában a „hé” a határozott névelő betűje és tiszta hang, ez a lehetet szimbolizálja: „*prolationis spiritum essentiaeque hypostasim*.”⁶⁹ A „váv”, a tetragramma harmadik betűje a héberben „és”-t jelent, kötőhangként összeköti az eget és a földet; ez az összekötő funkciója térkonstrukcióként is megragadható, mert a „váv” számértéke hat. Reuchlin Baruchiasa a dimenziók szimbólumaként látja ezt: elől–hátsó, fent–lent. Számszimbolikusan a „váv” (6) a „hé”-t alkotó két szám (2×3) szorzataként jön létre, ezen kívül az $(1 + 2 + 3)$ összege, így a tetragrammában elfoglalt harmadik helyét is szimbolizálja.⁷⁰ A tetragramma második „hé” betűje (számértéke ismét 5) először platonikus összefüggésbe kerül: a *Timaios*z (32bc) dialógusban Platon „*Deum in exordio primo creasse ignem, deinde terram*”⁷¹ jeleníti meg. A második „hé” betű a tűz és a föld között közvetít, mindkétből részesedik, és emberi lélekként azonosítható. Ennek a részesedési összefüggésnek felel meg az 5 szerepe, amely az 1 és 10 között,

⁶⁷ I. m. 262: „[...]mirificam quaternitatem explicat, ut sit principium punctus, semen, essentia; secundo linea, pululatio, esse; tertio planicies, forma, virtus; quarto corpus, compositum, actio.”

⁶⁸ I. m. 272.

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ I. m. 274.

⁷¹ I. m. 278.

az isteni és a kiterjedt között középen helyezkedik el, és ez érvényes az összes tíz alatti számra: az 5 a 9 és az 1 között, a 8 és a 2 között, a 7 és a 3 között, a 6 és a 4 között áll.⁷²

Baruchias fejtegetése az istennév teológiájáról Reuchlin/Capnion számára csak előfeltétel ahhoz, hogy a dialógus harmadik részében Capnion a saját keresztény értelmezéséről és a tetragramma *emendatió*járól beszéljen. Sok érzékkel és retorikával jeleníti meg ezt az invenciót. A logosz-teológia klasszikus helyével kezdi, a János evangélium prológusával, a 32. zsoltárral (*Verbo domini caeli creati sunt et spiritu*), és ezeket a toposzokat összekapcsolja párhuzamos hermetikus és platonikus szövegrészletekkel. A hermetikus Atya beszél Fiának az isteni szóról: „Mert ez, ó fiam – így mondja ő –, az igazság titkos szava, a Szentek Szentje, a minden fölötti egyetlen úrhoz és az ő primordiális intellektusához tartozik, azonban ezt a szót ki-mondani meghaladja az emberek erejét.”⁷³

A platonikus példát Isten fiára Capnion a *Hatodik levél*ben találja, ahol Platón a logoszt teremtként és minden dolgok vezetőjeként nevezi meg, akinek egy Atyát is tulajdonít.⁷⁴ Ezeket a bizonyítékokat mármost antik idézetek sokaságával támasztja alá, köztük világi és szakrális források egyaránt szerepelnek: az Ó- és Újszövetség, a *Corpus Hermeticum*, Platón, az arisztotelészi metafizika, Vergilius, Homérosz, az orphikus himnuszok, a görög tragédiák, Dionüsziosz Areopagita. Mindennek elsősorban az a tétje, hogy Isten fiának – aki a világ logosza és testté lett – helyzetét a szent, a filozófiai és a szépirodalom közhelyeként ábrázolja. Két tan a meghatározó: 1. „tres status verbi: est deus, est filius, est incarnatus”;⁷⁵ 2. a Szentháromság-teológia – kihangsúlyozva benne a krisztológiát és messzemenően elhanyagolva a Szentlélek teológiáját. „Fides autem catholica haec est, ut unum deum in trinitate, et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes.”⁷⁶

⁷² I. m. 280. (Megtalálható Boëthiusnál és Nikolaus von Kuesnál is, a *De coniecturis*-ban. Ez a magyarázat később a *De Arte Cabalistica* 41. oldalán is előkerül.)

⁷³ I. m. 294, idézve Lactantius Firmianus: *Divinae institutiones* 4, 7, PL 6, 464. „Est enim, inquit, o fili, arcanum verbum sapientiae, sanctum sancti, solius domini omnium et praeintellecti, quod effari supra hominem est.”

⁷⁴ I. m. 296.

⁷⁵ I. m. 308.

⁷⁶ I. m. 331.

A logosz általi teremtés teológiája Reuchlin számára olyasmi, mint krisztológiájának generálbasszusa. Emellett a szűz általi születést a klasszikus helyvel – *Ézsaiás* 7, 14 – ábrázolja. „Ímé, a szűz fogan méhében, és szül fiat, s nevezi azt Immánuelnek.” A név jelentése „ve-lünk az Isten!”, amely Reuchlin számára egyúttal bizonyítékot is jelent Jézus istenember voltára.⁷⁷ Reuchlin mindenekelőtt hangsúlyozza, hogy az isteni logosz fiúként öltött testet. Bemutatja, hogy bár az atya az istenfiú születésének folyamatában a lényegét átadta fiának, saját maga azonban, ahogy a fiú is, önálló személy (hüposztaszisz, hiposztázisz) maradt. „Az atya ugyanis fiának örök nemzése révén szubsztanciát adott neki, és mégis változatlanul hagyta őt, és a fiú születése által fogadta be atyjának szubsztanciáját, hiposztázisa és tulajdon személye azonban nem lett átvive emerről amarra, emez nem vette föl amannak hiposztázisát vagy személyét.”⁷⁸

Ily módon Reuchlin Krisztust nem világszellemként vagy az istennek alárendelt kiáramlasként ragadta meg, hanem személyiségében meghatározottként – s ez az ő számára feloldhatatlan, lényegi különbség volt a zsidó és az újplatonikus elgondolással szemben. Jézus tehát ugyanaz isteni személyként, teremtő logoszként és mint a szűz fia. Teremtő logoszként van ereje meghatározni a dolgokat; ennyiben mágikus és tevékeny szó a logosz, amely meghatározza a természetet. Capnion számára a „tevékeny” szó mágiája az igazán lényeges, és ezt Jézus nevének kabbalájában találja meg. Mindenekelőtt Jézus születése hírül adásának történetéről, e történet allegorikus értelmezéséről van szó, valamint arról, hogy Jézus számára új írásmódot választanak, amely közel áll a héberhez. Reuchlin a *Vulgata* szövegét idézi, csak Jézus nevének írásmódját változtatja meg. Az angyal Máriának a következő módon adja hírül, hogy istengyermekeket vár: „Ne timeas, Maria. Invenisti enim gratiam apud deum. Ecce concipies in utero et paries filium et vocabis nomen eius *Ihsuh*. Hic erit magnus et filius altissimi vocabitur.”⁷⁹

⁷⁷ I. m. 306.

⁷⁸ I. m. 332. „Pater enim ab aeterno filium generando suam substantiam ei dedit, ac nihilominus retinuit, et filius nascendo substantiam patris accepit, sed neque hypostasim suam neque personam propriam vel ille in hunc transtulit, vel hic ab illo assumpsit.”

⁷⁹ I. m. 356. (A szerző kiemelése.)

Ez az írásmód „sin” (héber ש) betűt helyez a kimondhatatlan tetragramma, a יהוה középpontjába, és így Reuchlin elképzelése szerint kimondhatóvá teszi. Mindenesetre ahhoz, hogy az újonnan kitalált istennevét kimondhassuk, latin, görög és héber betűket kell egymással összekapcsolnunk. Az első I betű latin és görög, amely a héber י -ot („jod”) írja le. A második betűt, a h-t görögül kell olvasni, a harmadikat, az s-t, amely a héber ש-t jelöli, ismét latinul, a negyedik betű, az „u” a héber ו („váv”) lehetséges olvasata, az ötödik betű, a „h” mint latin h vagy mint héber ה olvasandó. Ennek az olvasási módnak anagógiai értelme van: csak az *Újszövetség* tükrében hangzik fel az *Ószövetségben* kinyilatkoztatott Isten neve. Ennek megfelelően ünnepli Reuchlin: „E nevet, Mózes által törvénybe vésve, és a többi próféta révén lejegyezve, ízletes élvezetekkel jutalmazva, és egy, miként hittel hiszem, köztünk fennálló, kétségtelen, és minden időkre szóló szeretet-kötélékben találjuk: »IHSUH«, az oly gyakran óhajtott, hosszan sóvárgott, fölötte nagyon keresett nevet; a legmagasabb és legkiemelkedőbb nevet, egy jámbor, üdvös nevet, a nevet, amelyre minden megszentelt név vonatkozik, amely valamennyi más név fölött áll, mely égben és földön szólítva vagyon, valamint az eljövendő világban is, egy csodálatos és csodatevő nevet, oly nevet, melynek hangzása megosztható, és többé nem kimondhatatlan nevet, nem négybetűs, hanem ötbetűs nevet. Nincs oly erő se égen, se földön, mely az IHSUH névnek ellen tudna állni. De olyan egyéb név sincsen, mely szentebb vagy jámborabb volna: betűi az Isten, szótagjai a Szellem, az egész szóhang pedig együtt Isten és ember.”⁸⁰ Már maga a név kimondhatósága is a meg-

⁸⁰ I. m. 358. „Quem scripsit Moyses in lege et caeteri prophetae, invenimus, *Ihsum*, saepe desyderatum, diu quaesitum, valde investigatum, iocundissimo cum fructu voluptatis et cum infallibili, ut arbitror, inter nos charitatis vinculo perpetuis temporibus duraturo, nomen summum et exsuperantissimum, nomen religiosum, sanctum et honorandum, nomen, in quod omnia sacra nomina sunt referenda, quod est super omne nomen, quod nominatur in caelo et terra, etiam in futuro saeculo, nomen miraculosum et mirificum, nomen sono vocis enunciabile, non ultra ineffabile, non Tetragrammaton, sed Pentagrammaton. Nec est ulla virtus in caelo et in terra, quae nomine *Ihsuh* resistere audeat. Nec est ullum aliud nomen, quod sanctius et religiosius constat, cuius litterae deus, cuius syllabae spiritus, cuius dictio deus et homo est.” (Lothar Mundt fordítása, a szerző kiemelése.)

testesülés szimbóluma, ennél fogva krisztológiai szimbólum. „Mint szó alászállt a húsba, mivel a betű hanggá leszén.”⁸¹

A csodatevő szó kabbalája kereszténnyé tette Isten nevét; ez minden eddigi ismeret megszüntetve megőrzése a kereszténységben, teljesen a *conservatio*, *elevatio* és *negatio* értelmében. Ahogy Pál értelmezésében az *Ószövetség* először az *Újszövetség* által ismerhető meg, hasonlóan a régi szövetség kabbalája először az új szövetség által nyeri el tulajdonképpeni értelmét. Ahogyan Pálnál, úgy Reuchlinnál is a zsidó bölcsesség az előfeltétel, de nem az igaz teológia kiteljesedése. Amikor a *De Verbo Mirifico* végén Capnion a két beszélgetőpartner, Szidoniusz és Baruchias fülébe súgja a csodatevő szót, mi más lehetett volna az, mint az Jhsuh?

Kitérő

Az, hogy Reuchlin ismerte az először Jacques Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis) által Párizsban, 1514-ben kiadott, 1445-ből származó *Dies sanctificatus* című Cusanus-prédikációt, amely Reuchlin értelmezését messzemenően megelőlegezte, a következőképpen magyarázható: Reuchlin nagyra tartotta Cusanust (Nikolaus von Kuest), és volt tőle néhány kézírata is. Mindez ismert volt kortársai körében.⁸² Beatus Rhenanus 1509-ben Reuchlinhoz fordult még meg nem jelentetett kéziratokért a (tervezett) párizsi Cusanus-kiadás számára. Konrad Pellikantól és Gregor Reischtól tudta meg, hogy sok Cusanus által írt szöveg van Reuchlin birtokában, de mivel ezek értékesek voltak számára, csak kevesekkel osztotta meg őket.⁸³

⁸¹ Uo.: „[...] quando verbum descendit in carnem, tunc litterae transierunt in vocem”.

⁸² Reuchlinhoz és Nikolaus von Kueshez vö. Willehad Paul Eckert: „Nikolaus von Kues és Johannes Reuchlin”, in Giovanni Santinello (szerk.), *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Florenz 1970, 206.

⁸³ A következő kifejtések Stephan Meier-Oeser segítségével keletkeztek, ezúton mondok köszönetet érte. Vö. Stephan Meier-Oeser: *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nikolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989, 63. Idézet: Adalbert Horawitz–Karl Hartfelder (szerk.): *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, Leipzig 1886, 25: „Percontatus [...] sum a Pelecano Rubeacensi vidissetne uspiam tale quippiam, retulit is, te multa habere, quae Cusa composuisset, sed paucis ea communicare, quippe quae apud te essent in magno precio. Significavit mihi hoc idem Ruschius Cartuensis.”

Lefèvre d'Étaples volt az első, aki összefüggést állapított meg Cusanus, Pico és Reuchlin között. 1513-ban, még mielőtt kiadta volna Cusanus-kötetét, így ír *Quincuplex Psalterium* című munkájában: „Nikolaus von Kues prédikációiban beszél a csodálatos és szent névről, hogy mindent magában tartalmaz az S-sel, a Sinnel, ami a kimondhatatlan négybetűs névben (I HÉ V HÉ) jelenik meg. Az I HÉ V HÉ nevet egy sinnel, vagyis egy 's' -sel kell középen kiegészíteni, így a JHSVH nevet kapjuk, a mi szent királyunk és mindannyiunk megváltójának nevét.”

És amikor Isten testté lett, a kimondhatatlan kimondhatóvá vált. Erről Pico is írt, és erre építette *De Verbo Mirifico* című gyönyörű könyvét, a vitathatatlanul nagy tudású sváb Johannes Capnion.⁸⁴ A LXVIII. Cusanus-prédikáció az után jelent meg a párizsi Faber Stapulensis 1514-ből származó kiadásában (Bd. II f. LII r – LV r), hogy Reuchlin kéziratát megrendelték. Úgy tűnik, nem Pico della Mirandolától származott Reuchlin ötlete a sinről a tetragrammában. (A Picónál és Reuchlinnál meglévő különbségre már Wirszubski is felhívta a figyelmet.⁸⁵) A témának már korábban is szerepelnie kellett a tudósok vitaiban. Reuchlin már 1485-ben, egy évvel Pico 900 *Conclusiones*ének megjelenése előtt levelezett erről az összefüggésről Rudolf Agricolával, és az iránt érdeklődött, hogy melyik név lehet az, amelyet az 54. 3 zsoltárban „Segíts Isten a neved által” hívnak segítségül: יהושוע (Jehosua) vagy יהוה (Jehova).⁸⁶

⁸⁴ Idézi Stephan Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989, 131, 36. lábjegyzet. Jacques Lefèvre d'Étaples, *Quincuplex Psalterium*, Paris 1513; ND Genf 1979, fol 105 r. „Cusa in sermonibus / sentit hoc admirabile et benedictum nomen: totum in se claudere cum media sin id est /s/ littera magnum dei ineffabile nomen tetragrammaton / repraesentare possumus I HEV HE. lunctim sic IHVHE, iunge igitur Sin id est s in medio: fiet JHESVHE nomen benedictum regis nostri et salvatoris omnium. Et deo incarnato / ineffabile factum est effabile. Illud eidem scripsit Mirandula et de eodem librum aedidit elegantissimus / et sine controversia inter suevos doctissimus Ioannes Capnion [...] quem quidem libellum [...] de verbo mirifico nuncupavit.”

⁸⁵ Chaim Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge 1989, Appendix 7, 218.

⁸⁶ Johannes Reuchlin, *Briefwechsel*, I. kötet (1477–1505). Bearb. Stephan Rhein, Matthias Dall'Asta, Gerald Dörner. Stuttgart–Bad Cannstatt 1999, 48. „Nam cum dicatur psalmo LIIIº, arbitror שמחה הושיעני ב שמה אלהים quod aut quale nomen intelligendum sit, quo salus nobis est observanda, או יהושוע aut ne יהוה [...]”

Ez a kérdés etimológiai szempontból főként az újszövetségbenli exegéták és a hebraisztikával foglalkozók számára volt érdekes. *Máté* 1, 20–21-ben értesülünk József álmáról és az angyali üdvözlétről, arról, hogy Mária a Szentlélek által fogantatott fiút fog szülni, s Józsefnek a Jézus nevet kell majd adnia neki. A névadást a következő indoklás kíséri: „Ő lesz az, aki népét megmenti bűneitől.” A név hebraizmus: יהושוע (Jehosua-Jézus) etimológiailag ישע (jesa), megváltás szóból származik. A kérdéses helyen, a *Zsoltárok* 54, 3-ban előforduló név ezért a tetragramma helyett Jézusként, megváltó névként is értelmezhető.⁸⁷

Amikor Reuchlin később a *De Verbo Mirificó*ban Jézus születése hírül adásának történetét Lukács alapján értelmezte, Jézus nevét (Luk. 1, 31) azzal a névvel magyarázta, amely a tetragrammát, Isten nevét kimondhatóvá tette, és ezzel együtt megmutatta, hogy ez a Jézus lesz a megváltó. Cusanus elképzeléseit összekötötte saját filológiai-filozófiai ismereteivel.

De Arte Cabalistica

Amikor 1517-ben (megjelenési dátum: 1518) Reuchlin kabbalával foglalkozó fő művét, a *De Arte Cabalisticá*t publikálta, a pápai bíróság éppen felfüggesztette Hoogstraeten elleni, a zsidó könyvek jogosságáról szóló perét, úgy tűnt tehát, hogy Reuchlin megnyerheti azt. Az éppen ekkor megjelenő könyv ugyancsak Reuchlin kísérlete volt arra, hogy magához ragadja a kezdeményezést a zsidó könyvek körüli vitában általában, és különösen a keresztény kabbalával kapcsolatban. Ezért a *De Arte Cabalistica* című művét a könyvvita keretei között tartalmi védőbeszédként kell értenünk, bizonyítékként Reuchlin azon állítására, hogy a zsidó kabbala a kereszténység lényegét hirdeti, és értelmetlen volna szétrombolni éppen ezeket az ősrégi kinyilatkoztatásokat, melyek titokzatos módon a kereszténység spekulatív

⁸⁷ A Reuchlin levelezéseihez írt kommentár arra utal, hogy Jézus nevét már a középkorban kapcsolatba hozták a tetragrammával, többek között Paulus von Burgos (1353 körül–1435) konvertita által. Ő explicite elfogadja, hogy a יהושע név, ellentétben a tetragrammával, nem ה-ra, hanem ע-ra végződik. (I. m. 49.) Vö. Siegfried Raeder, *Grammatica theologica. Studien zu Luthers Operationes in psalmos*, Tübingen 1977, 77.

magját tartalmazzák. Mivel kabbala és kereszténység folytonossága Reuchlin számára nem volt kérdéses, a keresztény kabbaláról alkotott elképzelése nemcsak a zsidó hagyományhoz kapcsolódott. A kabbalát sokkal inkább a teozófia hagyományán belül helyezte el, ahogy az már Dionüsziosz Areopagita óta a keresztény elméleti teológia részét képezte. Végül is éppen ezzel a teozófiával állította összefüggésbe az általa nagyra becsült Nikolaus von Kues bíboros számelméleti gondolatait. Reuchlin keresztény kabbaláról alkotott elképzelése így a keresztény neoplatonizmus, püthagoreizmus és zsidó források keveréke, amelynek feladata a keresztény vallás igazságának elméleti bizonyítása. E felfogását a *De Arte Cabalistica* című művében átfogóan és hatásosan ábrázolta.

A *De Arte Cabalistica* – hasonlóan a *De Verbo Mirifico* című műhöz – dialógus. A beszélgetés három napig tart. A beszélgetőpartnerek egyértelműen meghatározhatók: Marranus muszlim, aki körülmetélt és megkeresztelt, Philolaus keresztény és püthagoreus (ő felel meg leginkább Capnion/Reuchlinnak) és végül Simon, a kabbalahoz értő zsidó. A könyvet X. Leónak (Giovanni Medici, 1513–1521) ajánlotta, annak a pápának, akitől az *Augenspiegel*-per alakulása és a zsidó irodalom védelme függött. Reuchlin a humanista filozófiai hagyomány követőjének tartotta magát, és a püthagoreizmus megújítójaként lépett fel. Hivatkozott ugyan a püthagoreizmus alkalomszerű tárgyalására a pápa apja, Lorenzo de Medici udvarában, ám alapvetően magának vindikálta a püthagoreizmus megújítását. Ehhez Nikolaus von Kues szókészletét használta, aki szám-tudományát püthagoreus főművében, a *De Coniecturis*ban „szimbolikus” jellegűként írta le.⁸⁸ Reuchlin futólag bemutatta a kabbala ádami eredetét, hogy eleinte a bibliai ősatyákhoz jutott el, majd a görög filozófiában fejeződött ki, Püthagorasznál nyerve el legrégebbi írásos megfogalmazását; ezt követően a zsidó, számunkra áthagyományozódott kabbala visszahagyományozódott. Mindeközben Reuchlin humanista nemzeti büszkeségén is munkálkodott, amikor azt írta az ajánlásban, hogy Marsilius Itáliában Platón-t adott ki, a franciák számára pedig Jakob Faber Stapulensis Arisztotelészt állította helyre. „Én, Capnion

⁸⁸ Vö. Nicolaus Cusanus, *De coniecturis*, 1443, I, IV: „Symbolicum exemplar rerum numerus est.” *De docta ignorantia* I, XII: Az abszolút maximum csak szimbolikusan kutatható.

szeretném magam közéjük besorolni, és nekik szeretném ajánlani a németek számára általam újjáélesztett Püthagorasz. Mindez nem történhetett volna meg a héber kabbala nélkül, mert Püthagorasz filozófiája a kabbalisták tanításaiból indult ki, amely az atyák emlékezetéből származott, s miután megérkezett Magna Graeciába, ismét a kabbalisták könyveinek szolgált alapul. Szinte mindent innen kellett rekonstruálni. Ebből az okból az *Ars Cabalisticá*ról írtam, mely egy szimbolikus filozófia, hogy ezzel a tudósok körében a püthagoreus filozófia ismertebbé válhasson.”⁸⁹

Ezt az ígéretet egy három napos dialógus váltotta be, amelyet Frankfurtban rendeztek meg.

Az első napon, pénteken a zsidó Simon bevezeti a másik két szereplőt a zsidó hagyományba, mely összekapcsolja a kabbalát és a természetfilozófiát a bibliai tanítással, amely a *translatio sapientiae*t, az ádami bölcsesség világtörténelem által történő áthagyományozását jeleníti meg, s felszínre hozza e kabbala messianisztikus értelmét. A második napon, sabbaton Simon nincs jelen, mert neki a szombati tilalom nem engedélyezi a jelenlétet, ezért meséli el ekkor Philolaus a meglepett Marranusnak a püthagoreus filozófiát, amely legfontosabb részeiben megegyezőnek mutatkozik a zsidó hagyománnyal. Ezzel a háttérrel tudja azután Simon megvilágítani a kabbalisztikus igazság közelebbi értelmét.

A dialógus első napján a keresztény-kabbalisztikus filozófia alapjai fő toposzaiknak megfelelően jelennek meg, ezek: a kabbala mint *symbolica receptio*, a messiás ígérete és a kozmológia.

⁸⁹ „Italiae Marsilius Platonem edidit, Gallis Aristotelem Ia. Faber Stapulensis restauravit. Implebo numerum et Capnio ego Germanis per me renascentem Pythagoram tuo nomini dicatum exhibeo. Id tamen absque Hebraeorum Cabbala fieri non potuit, eò quod Pythagorae philosophia de Cabalaeorum praeceptis initia duxit, quae patrum memoria discedens e magna Graecia rursus in Cabalistarum volumina incubit. Eruenda igitur inde fuerant fere omnia. Quare de arte Cabalistica, quae symbolica philosophia est scripsi, ut Pythagoraeorum dogmata studiosis fierent notiora.” A faksimile kiadás (Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993) alapján idézem. A kiadás nagyon elterjedt. Az angol fordítás nagyon pontatlan és több helyen hibás, de a kiadás tartalmazza az első kiadás művészi utánnyomását, amelynek alapján idézek. Ezen kívül a francia (Johann Reuchlin, *La Kabbale [De Arte Cabalistica]*. Kiad. François Secret, Milano 1995), valamint elsősorban a közkedvelt olasz kiadást (Johannes Reuchlin, *L'arte Cabalistica [De Arte Cabalistica]*. Kiad. Guilio Busi–Saverio Campanini, Florenz 1995) használtam.

Kabbala mint szimbolikus recepció

Reuchlin a kabbala specifikus tudásfajtájával kezdi: a *De Verbo Mirificótól* eltérően nem azon fáradozik, hogy cáfoljon más, főként empirikus tudáskezdeményeket, hanem bármiféle köntörfalazás nélkül exponálja zsidó-keresztény, platonizáló kinyilatkoztatás-filozófiáját. A tudás számára az isteniből való részesedést jelenti, a felülről jövő bölcsességet, amelyre minden földi visszavágyódik. Ez a megistenülés programja, amely a természet megváltásvágyában is megmutatkozik. E gondolatmenet szolgálatába állítja a *Bibliában* újra és újra földidézett búzaszemet, amely csupán a nap és az eső ereje által szökkenhet szárba, és evégből a nappal szemben növekszik; ezt a növekedést pedig párhuzamba állítja a nemesfémekkel, melyek az olvadási folyamatban buborékokká szublimálódnak, és szellemként emelkednek fel.⁹⁰ Az eredeti egységre irányuló eme tendenciában rejlik az alapja a minden teremtetten lényben fellelhető, egyetemes analógiára való képességnek; minden mulandó csupán hasonlata az egynek, csupáncsak jele származásának és céljának. Ezért szimbolizálja a kozmikus Ádám, a makrokozmosz, a fa az édenkertben – amely egyszerre a megismerés fája, de a Szeftírot fája is – az isteni bölcsességet, amely megelőzi és meghatározza a teremtést, vagyis így minden egyáltalán lehetséges tudás eredetét.

Ezt a tudást logoszteológiai módon kell megragadni. Reuchlin a *Genesis* 3, 22-ből azt a részt idézi, ahol ezt mondja Isten: „*Ecce, Adam sicut unus ex nobis*”; „Ímé az ember olyanná lett, mint mi közülünk egy”. Ez a logoszteológia kulcshelye, amennyiben itt található Ádám tipológiai azonossága Krisztussal. Reuchlin ezt az Ádámot egyszerre értelmezi kozmológiai és krisztológiai szempontból. Ennek során létre az érvek ezen fajtájára jellemző analógia elmosódottsága. Szemantikai folytonosság áll fenn a Szentháromság második személye, a kozmikus logosz, a mikrokozmosz és az isteni primordiális igazság között. Simon, aki a zsidó felfogást képviseli, megismétli a kettős Ádámnak először Alexandriai Philónnál felbukkanó allegori-

⁹⁰ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 47. Vö. Hans Werner Schütt, *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie*, München 2000, 118.

kus értelmezését⁹¹ (a kozmikus és a földi Ádám elméletét). „»Nézd, Ádám egy közülünk.« Ebből arra következtetünk, hogy egy másik, egy égi Ádám is létezik, akit az égi angyaloknak megmutattak, egy istenből, akit ő a szó által teremtett, és egy földi, akit Isten elutasított, és akit agyagból formált meg, és az édenkertbe helyezett. Az első Ádám egy Istennel, a másik nemcsak hogy más, hanem különbözik is Istentől.”⁹²

A kozmikus isteni Ádám a keresztény Reuchlin számára természetesen krisztológiai módon értendő, s így a zsidó Simonnal a *De Arte Cabalistica* megfelelő szöveghelyét az *Onkelos*ból, a *Teremtés* könyvének arámi (káldeus) parafrázisából idézteti: „nézd, Ádám volt az elsőszülött és egyetlen és az örökkévalóságban velem azonos”.⁹³ Ebből az isteni logoszból részesült a bűnbeesés előtti Ádám is. Az emberi paradicsomi tudás az ő adamita nyelvében kulminált, amelyen ő, az „első lény”, az állatokat megnevezte (Gen. 2, 18 sk.). „És egyébként ez volt minden dolgok egyedülálló és éles elméjű belátása, amellyel maga az első lény, aki a világ ura volt, nevet adott a dolgoknak, melyek elébe kerültek.”⁹⁴

A bűnbeeséssel ez az isteni akaratra és isteni tudásra vonatkozó közvetlen belátás elveszett. Ekkor a krisztológiai-kozmikus és a földi Ádám közti analógia új jelentést kapott. A kozmológiai Ádámot, „*sicut unus ex nobis*”, akit bemutattak az angyaloknak, most mint a bukott emberfiak bűnbeesés előtti tudását kell újra kinyilatkoztatniuk az angyaloknak. „Az emberi nemnek eme szomorú bukása után felvilágosította Isten az ő angyalait a megváltásról, az eljövendő üdvösségről, és arról, aki által az el fog érkezni. Mindezeket nyilvánvalóan csupán annyira tanította meg, amennyire azt az angyalok, státu-

⁹¹ Vö. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umrissse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt 1998, 217–223: Philos kozmikus Ádám.

⁹² Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 70. „Ecce, Adam sicut unus ex nobis. Hinc sane coniciamus alterum quendam esse Adam coelestem, angelis coelo demonstratum, unum ex deo, quem uerbo fecerat, et alterum esse Adam terrenum, repulsum a deo quem ex luto manibus suis finxerat et horto exegerat. Iste, unus cum deo, hic non modo alter est uerum etiam alius et aliud a deo.”

⁹³ Uo. „Ecce, Adam fuit unigenitus meus sive unicus meus in aeternitate ex me ipso.”

⁹⁴ I. m. 66. „Caeterum et hoc ingenii erat uidelicet singularis et acerrimi cuique rei protoplastus ipse iam orbis dominus spontaneo positu nomen adderet.”

szukból fakadóan, képesek voltak befogadni. Jelenvalóként mutatta meg nekik azt, aki az emberi nemet meg fogja váltani, és ebből fakadóan az emberiség üdvössége teljesen előre elrendeltetett. E végből mondta Ő »ez az az Ádám, aki nem csupán számotokra és a világ keletkezése számára lényeges, hanem egy közülünk minden teremtés előtt az örökkévalóságban, még mielőtt az idő létrejött.«⁹⁵

A kabbala célja az isteni igazság helyreállítása, amely az isteni logosznak, s ezáltal a kozmikus Ádámnak felel meg. Reuchlin fogalmai itt ismét ingadoznak; a páli tipológia alapján Krisztus a második – lehetőség szerint kozmikus – Ádám.⁹⁶ A zsidó Simon számára itt csupán az ádami tudás visszaállításáról van szó, a keresztény Philolaus viszont a képiséget csak a páli krisztológiára tudja vonatkoztatni. A zsidó Simon meg van győződve arról, hogy „a fa gyümölcse által romokban heverő világot az idő elteltével ez az égi Ádám fogja visszaállítani”.⁹⁷ Ezt az isteni Ádámról való tudást, „*unus ex nobis*”, a kabbala könyveiben az angyalok szimbolikus, kozmikus tudásként képekben, álmokban, az írásban, a Szefirotban nyilatkoztatják ki. Ennyiben a kabbala ennek a részesülésen alapuló tudásnak a betetőzése, de meg is haladja ezt a tudást, mert a kabbala speciális kinyilatkoztatás. „A kabbala ugyanis az isteni kinyilatkoztatás szimbólumainak befogadása, amelyeket Isten és a *formae separatae* [elkülönült formák] üdvösséget hozó szemlélete hagyományozott át, s amelyet a kabbalisták, az isteni lehelettől érintve, igazi nevén neveztek meg.”⁹⁸

⁹⁵ I. m. 70. „Post miserabilem itaque generis humani casum docuit angelos suos deus de restitutione aliquando futura salutis, per quem nam ventura esset, et quidem docuit non quantum ipse docere, sed quantum capere angelica conditio poterat, in praesentia demonstrans quis esse humanum genus redempturus, tunc enim praedestinata plane fuerat salus hominum, quapropter Ecce inquit hic est ille Adam qui non tantum post orbis et uestri ortum essentialiter est, sed etiam ante omnem creationem in aethernitate fuit unus ex nobis antequam tempus fieret.”

⁹⁶ Róm. 5, 14: „Úgyde a halál uralkodott Ádámtól Mózesig azokon is, akik nem az Ádám esetének hasonlatossága szerint vétkeztek, a ki ama következőnek kiábrázolása vala.” 1Kor. 15, 22: „Mert miképpen Ádámban mindnyájan meghaltak, azonképpen a Krisztusban is mindnyájan megelevenítettnek” és 15, 45: „Lőn az első ember, Ádám élő lélekke; az utolsó Ádám megelevenítő szellemmé.”

⁹⁷ I. m. 72: „[...] temporis successu per istum Adam coelestem deo coaethernum ruina haec ueniret de fructu ligni reparanda”.

⁹⁸ I. m. 62. „Est enim Cabalae diuine revelationis, ad saluteferam dei et formarum separatarum contemplationem traditae, symbolica receptio, quam qui coelesti sortiuntur afflatu, recto nomine Cabalici dicuntur.”

Philosophia Perennis / Translatio Sapientiae: A messiás ígérete

Ha történelmi tényállásokról tudósítunk, történetek formájában tesz-
szük ezt; az a történet, amelyet Reuchlin mond el, a megismerésnek
azokat az útjait írja le, amelyeken a kabbala nyilatkoztatott ki. A meg-
ismerés célja – és ezzel a kabbala minden történetének célja – az is-
teni bölcsességben és a megváltás tervében való részesülés. Ebből a
*philosophia perennis*ből részesedtek a bibliai atyák, és ezoterikus böl-
csességgént ez hagyományozódott át a jelenkorig, ahol – ez Reuchlin
Ars Cabalistica című művének pretenciója – véglegesen megfejtet-
ték. Ez okból a messianisztikus aspektus – amely Reuchlin számára
állandóan implikálja a krisztológiát is – elméletének vezérmotívu-
mát alkotja. Kabbalája értelmében ez azt jelenti, hogy Isten nevé-
nek kabbalája a tetragrammabeli „in”-re orientálódik – ami ezáltal
pentagrammává lesz. Ezért az istennévnek ez a titka áll homályosan
minden kinyilatkoztatás mögött, amelyben az atyák részesedtek.

E kabbalisztikus kinyilatkoztatás történetét Reuchlin a Messi-
ás ígéretével kezdi, amelyet Raziel angyal ad a bukott Ádámnak.
Az egész könyv kulcstörténetéről van szó, eredete nem ismert.⁹⁹
Később Agrippa von Nettesheimnél ismét felbukkant, és elter-
jedt.¹⁰⁰ „Raziel angyalt küldték a bukott és szomorúsággal teli Ádám-
hoz, hogy megvigasztalja őt. Azt mondta neki: ne ess mértéktelen
fájdalomba és szomorúságba, mert vezetéseddel az emberiség a
legnagyobb romlásba taszított. Az ősbűn ugyanis a következő-
képp váltatik majd meg: az utódaid közül születni fog egy igazsá-
gos és békés ember, egy hős, akinek neve kegyelemben és a négy
betűben: IHUH áll, és ő kezét nyújtja az igaz hitért és Istennek tet-

⁹⁹ A *Széfer Raziel*ben is szerepel, amelyet először 1701-ben Amszterdamban nyom-
tattak ki. A történet a zsidó hagyományból származik. A XV. századtól zsidó kéziratok
igazolták, de biztosan idősebb 500 évvel. A *Széfer ha-Razim* szövegek közé tartozik
(*Titkok könyve*). Két különböző, de ezzel a címmel megjelent szöveg közül az egyik-
ben – amely valószínűleg megegyezik a IX. századból származó *Széfer Adam*mal (*Ádám*
Könyve) – a történet ugyanúgy fordul elő, mint a *Széfer Raziel*ben. Mindkét szöve-
get az FU Judaisztika tanszéken szerkesztették, majd jelentették meg egy kutatási pro-
jekt keretében. Vö. François Secret, „Sur quelques traductions du sefer Razi'el,” in *REJ*
128, 1969. 223–245.

¹⁰⁰ Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De incertitudine et vanitate scien-
tiarum*, Antwerpen 1530; a 45. fejezet említi a könyvet. Lásd még Fabricius, *Codex*
Pseudepigraphus Veteris Testamenti. Bd. 1, Hamburg 1722, 26.

szó áldozatért; az élet fájából vesz majd, s ama fa gyümölcse lesz minden reménykedő üdvössége.”¹⁰¹

Ez a Messiásra vonatkozó reménység, amely a keresztények számára a keresztfában beteljesedett, ám a zsidók számára még nyitva áll. A messiási jövődőlés ezen őstörténete, „*omnium prima Cabala*”¹⁰² rendelkezik azzal a formális mozzanattal, amelyet Reuchlin az eredeti kabbala kinyilatkoztatásához tartozó jegyként ismer: messianisztikus próféciákról van szó, amelyeket a bibliai pátriárkáknak egy angyal ad tudtul, hogy a bűnbeesés következményeit kompenzálja. Így alakul ki a következő sorozat:

Ádám megtartja emlékezetében a „kabbalát”, amelyet Raziel adott át neki, és közvetíti nemzetsége számára, először Káinnak és Ábelnek. Káin nem figyel rá. Ábel életét akarja áldozni a bűnbeesés előtti állapot visszaállításáért. Mindezt az életfa összetett tipológiájával alapozza meg. Ábel Isten kegyéhez tartozónak érezte magát, és vágyott az életfa gyümölcseire, amelyet Ádám elveszített. Ezért a gyümölcstől kész volt életét a Teremtőnek áldozni, aki az életet a fa által eredetileg adományozta. Ezért nem védekezett, mikor Káin egy bottal agyonütötte.¹⁰³ „A védtelen Ábel ezért nem készült fel (a harcra), hanem önként és szívesen adta oda magát a halálnak.” Ez az áldozat azonban nem volt elég a teremtőnek, majd el fog jönni valaki, aki az eredendő bűnt igazi áldozat által törli el. Így Ábel félreérthetetlenül Krisztus típusaként ábrázolódik.

Ádám nemzetségéről (Gen. 4, 26) azt a tudósítást kapjuk, hogy Ádám unokájától, Enostól fogva elkezdődik az istennév (שם, Sém) hívása. „Isten” itt (Gen. 4, 26) tetragrammaként szerepel (יהוה), s Reuchlin itt találja meg újra a Sin különleges jelentőségét, amely már a *De Verbo*

¹⁰¹ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 72. „Missus est igitur angelus Raziel ad Adam collapsum et moerore plenum, ut consolaret eum, cui sic dixit. Ne supra modum conficias gemitu et molestia quod te duce genus humanum in summa corrui perditionem. Quoniam originale peccatum hoc expiabitur. Nam ex tua propagatione nascetur homo iustus et pacificus, uir heros, cui nomen continebit in miserationibus, etiam quas quatuor litteras i.h.u.h. et ille per rectam fidem et placidam oblationem mittet manum suam, et sumet de ligno uitae, et ejus ligni fructus erit omnium sperantium salus.”

¹⁰² Uo.

¹⁰³ I. m. 74. „Abel autem inermis armato non restitit, sed volens et libens se morti obtulit.”

*Mirificó*ban is főszerephez jutott.¹⁰⁴ Kombinálja a kabbalisztikus értelmezéstechnikákat, a Notaricont¹⁰⁵ és a Gematriát.¹⁰⁶ A Notaricon alapján a שם (név, Sém) szóban a ש (Sin) és a מ (Mem) a leírt שין (Sin) és מתוך (mitoch – középen) betűk helyén állnak.

A *Genesis* 4, 26 ezek alapján úgy olvasható, hogy a Sint a tetragramma közepén ki kell mondani. A Gematria módszere szerint a Cin (ש) számértéke 300, amely megfelel a ברחמים (berachmim) „kegyelemben” számértékének (Reuchlin „in miserationibus”-ként fordítja).¹⁰⁷ Ez a berachmim „kegyelemben” „in miserationibus”, amelyet Raziel angyal Ádámnak a Messiás nevéként hirdetett.¹⁰⁸ Enos is úgy gondolja, hogy a Megváltó, akit Raziel megjövendölt, a „i.h. in miserationibus u.h.” nevet fogja viselni.

A *De Arte Cabalistica* alapmotívuma marad az istennév krisztológiai szimbólum általi kiegészítésének mintája.¹⁰⁹ Az Őskablát Raziel angyal nyilatkozta ki, és az összes többi, eredeti kabbalisztikus kinyilatkoztatást is angyalok adták át. Ők továbbítják az embernek az isteni szót, amely a végső tudományt közvetíti, és egyúttal a vallásos praxist is irányítja.

Ábrahám így Cadkiel angyaltól ugyanazt a kabblát kapja, mint Ádám Razieltől.¹¹⁰ Reuchlin számára valószínű, hogy ez a kabbala a *Teremtés Könyve* (*Jecira*), amit Ábraháménak tartanak, ugyanis másutt¹¹¹ is Ábrahámnak tulajdonítják ezt a könyvet. Mindenesetre Ábrahám ebből a kabbalából vezeti le azt a kötelességét, hogy fiát, Izsákot feláldozza. A keresztényeknek itt azonnal megjelenik az Izsák–Krisztus közötti tipológiai megfelelés, és Reuchlin egyér-

¹⁰⁴ Vö. Karl E. Grötzing: „Reuchlin und die Kabbala,” in Arno Herzig–Julius H. Schoeps, *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen 1993, 15–188.

¹⁰⁵ A név a latinból származik és gyorsírást jelent, kabbalista interpretációs technikaként azt jelenti, hogy egy szó betűit egy másik szó kezdőbetűiként értelmezzük.

¹⁰⁶ Gematria a betűk értelmezése számokként.

¹⁰⁷ Egyesével: ב (= 2), ר (= 200), ח (= 8), מ (= 40), י (= 10), נ (= 40).

¹⁰⁸ 102. megjegyzés (a 7. megjegyzés előtt: „Missus est [...]).

¹⁰⁹ Például a 112–114. oldalon, ahol a *De Verbo Mirificó*ból származó érvelés megismétlődik: a ברחמים szó (kegyelemben) számértéke 300, amely megegyezik a ש számértékével. A ש Jézus nevében fordul elő (ושי), a név másik két betűje a tetragrammában is szerepel. Így a ש-t bevezették a tetragrammába is (יחשוה), amely így kimondhatóvá vált. Ez azt jelenti, hogy ezzel a kiegészítéssel megbékítették az Atyát.

¹¹⁰ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 79.

¹¹¹ Például i. m. 50, 120.

telműen rá is játszik erre: megismétlődik az áldozat és keresztfa tipológiája. Ábrahám azt hitte, írja Reuchlin, „hogy ama fiú személyében az egész emberiség üdvössége jön el, akit isteni parancsra fölpackolt, és saját kezével gyűjtötte a fát az áldozathoz. Mert a jövődölés arra tanította, hogy az eredeti bűnbeesés a keresztfa által váltódhat meg.”¹¹² Az angyal, aki őt fia feláldozásától visszatartja, Rafael.¹¹³ Felvilágosítja Ábrahámot, hogy Izsák esetében nem arról a Messiásról van szó, akit fel kell áldozni.¹¹⁴

Az angyal, akivel Jákob birkózik, Peniel (Gen. 32, 23–33). Az éjjeli harc során tudtul adja Jákobnak, hogy nem ő a Messiás. Mózes az első a nagy pátriárkák közül, akit nem megváltóként írtak le a kabbala razieli értelmében. Ő nem megváltó, hanem uralkodó volt, aki botját jogarként használta. Ő nem Júda, hanem Lévi nemzetségéből származott (így rá nem volt érvényes a jövődölés, miszerint a megváltó Júda nemzetségéből fog származni), születése nem az utolsó napokban történt, ahogy felkent sem volt. De Metatron angyal a bűnbeesés minden apró részletét tudomására hozta, és a megváltásról is értesítette.¹¹⁵ Mózes kabbalája ugyanis nem azonos a Tórával, amelyet Isten szemtől szemben nyilatkoztatott ki; Reuchlin itt egy titkos tan szóbeli hagyományozására gondol, amelyet Isten föltárt Mózes előtt. Jákobnak a következőket jövődölték (Gen. 35, 11): Egy népnek és népek seregének kell tőled jönnie, és királyok származnak majd tőled.

Reuchlin a zsidó Simon képében ezt a prófeciát messianisztikusra fordítja. Amikor Peniel angyal elmondja Jákobnak, hogy nem ő a Messiás, hanem utána fog eljönni, amikor az utolsó napokban megszámláltnak a népek, a *Genesis* 49, 10-et idézi: „Nem múlik el Júdától a fejedelmi bot, sem a vezéri pálcza térdei közül; míg eljő Siló, és a népek néki engednek”; „Non auferet Sceptum de Iuda, et legislator de femine eius, donec ueniat Shilo, et eidem congregatio gentium”. Ezzel a prófeciával az angyal bejelentette, hogy az emberiség megváltója Júda nemzetségéből fog származni, az utolsó

¹¹² I. m. 78: „[...] humanae universitatis salutem in filio [...] allaturum, quem subito ad vocem dei assumpsit, et oblationis omne lignum suis ipse manibus excidit. Nempe lapsum originale per lignum reparari posse, oraculum docuit.”

¹¹³ I. m. 80.

¹¹⁴ Uo.

¹¹⁵ Uo.

napokban fog megszületni és Siló lesz, a király jogarát fogja vezetni, és hozzá áramlanak a népek.¹¹⁶ Itt is világos a keresztény értelmezés, mert ennek a próféciának az újszövetségbeli megfelelője a *Rómaiakhoz írt levél* 11. fejezetében található (25–27), ahol Pál apostol Izrael népének utolsó napon történő megváltásáról jövődől, és Ézsaiás (59, 20) és Jeremiás (31, 33) prófétákat hívja, akik a maguk részéről megismertetik Jákobbal az Istennel történt szövetségekötést. Azt írja: „[A] megkeményedés Izraelre nézve csak részben történt, a meddig a pogányok teljessége bemegyén. És így az egész Izrael megtartatik, a mint meg van írva” (Róm. 10, 25–26). Ézsaiásnál (59, 20), illetve Jeremiásnál (31, 33) ezt olvassuk:

„A Megváltó Cionból fog jönni,
mert ott fordult el Jákob istentelen lényege
és ez az én szövetségem velük
ha én a bűneiket elveszem.”

A Messiás-király ígérete az *Ószövetség* prófétai üzenetének lényege, mert a próféták nyilvánvalóan nem kaptak önálló kinyilatkoztatást semmilyen kabbaláról; ők a messianizmust a saját módjukon csupán újraértelmezik. A tradíció Ezrán és a zsinagóga főpapjain, a makkabeusokon át folytatódik a talmudi rabbikig, akik Tannanimként törvényalkotók voltak, és akik a Mekablimokat, a befogadókat felvehették. Ezzel Reuchlin a kabbala terminusára játszik rá; a „kabbala” szó első használatát Giovanni Picónak tulajdonítja.¹¹⁷

Mégis vannak különbségek a hagyomány legitimációjában. Reuchlin (Picóval) megkülönbözteti a *talmudistae*-t és *cabbalistae*-t; a Talmud követői politikai messiásra vártak, aki felszámolja a zsidóság politikai elnyomását, a kabbalisták olyan megváltóban hit-

¹¹⁶ Uo. „Praeceptor Jacob fuit Peliel. Sed edoctus ab angelo suo Iacob, se non illum fore salvatorem, quem hactenus coelestis Cabala praetulerit, negocium in aliud speculum divina revelatione reiecit, sic dicens: Congregamini et adnunciabo vobis, quod continget in postremo dierum: Non auferetur sceptrum de Iuda, et legislator de femore eius, donec veniat Silo, et eidem congregatio gentium. Quo vaticinatio innotuit aliquem quandoque fore salvatorem humani generis, qui et ex Iuda, et in postremis dierum nasceretur, et esset Silo, et sceptrum regni gereret, et ad ipsum gentes confluerent.” A Gen. 49, 10 versében a „Siló”-t Messiásként értelmezték, később nagyon fontos szerepet játszott Rittangel veszekedésében egy ismeretlen zsidóval.

¹¹⁷ I. m. 88. Nikolaus von Kues használta először a szót.

tek, aki megváltja az embereket az eredendő bűntől. A kabbalisták ezzel sokkal közelebb vannak a végítélet keresztény felfogásához, mint a talmudisták. „Mi a kabbalista értelemben hiszünk abban, hogy eljön a Messiás, hogy a szegény halandó emberi nemet megváltsa az igazságtalanság béklyóitól, hogy megbocsássa a bűnöket és a jámbor lelkeket megmentse, azokat, akik Istent szolgálják, és akik Ádám bűne miatt az örök életből kizárattak.”¹¹⁸

A talmudisták és a kabbalisták között meglevő ellentét dacára, a teljes hagyomány megfelelt az ezoterikus filozófia igényének, amely egy titkos kinyilatkoztatással kezdődik, és szakadatlanul hagyományozódik egészen a jelenig, amikor is a titok világossá válik. Az áthagyományozódás mint bizonyíték legitimálta a kabbalát, amelyet lényegében zsidókra és keresztényekre egyaránt érvényes messiánisztikus tanok határoznak meg; eljött az ideje, hogy az egyes toposzokat is bemutassuk.

Kozmológia

A kozmológia a kabbalista hagyományban Merkabaként (trón-misztikaként) fogalmazódik meg, hasonlóan ahhoz, ahogy Ezékiel próféta első látomásában megjelenik. Reuchlin az ide tartozó kabbalisztikus toposzokat abba a háromfokozatú neoplatonikus kozmológiába integrálta, amelyet Nikolaus von Kues is tanított. A kiterjedt világ a legalsó fok, efölött helyezkedik el a primordiális világ, amelyet „Ha Olam ha ba”-nak (eljövendő világ) is neveznek, s így az isteni teremtettség, valamint a világtörténelem helyreállítási terveként jellemezzük. E felosztást szellemi ok- és célvilágra, valamint ezek anyagi megjelenésére az érzéki kozmoszban az Istentől kezdetben teremtetett „ég” héber nevének (שמים, Samajim) kabbalájával indokolják.¹¹⁹

¹¹⁸ I. m. 106. „Nos [...] Cabalistiche Messihum esse uenturum putamus ad liberandum miseris humani generis mortales, de uinculis iniusticie originalis, ad dimittendum peccata, et ad salvandum pie deo servientium animas in Adam patre nostro a vita aeterna exclusas.”

¹¹⁹ I. m. 99. Vö. Giovanni Pico della Mirandola, *900 Conclusiones*. Szerk.: Stephen Alan Farmer, Tempe 1998, 548; 11–67: „Per dictum Cabalistarum quod Caeli sunt ex igne et aqua, simul et ueritatem Theologicam de ipsis Szephiroth manifestat, et philosophicam ueritatem quod elementa in caelo sint tantum secundum actiuam uirtutem.”

A שמים (Samajim) többes számban van: „a mennyek”. Ebben a szóban az Es (ש) szó rejtőzik – itt ismét a Sin kerül elő különleges jelentésben,¹²⁰ az Alefet (א) és a מים (Majim, víz) szót később elkülönítve értelmezték. Smajim mint: שמים = מים ו אש; az ég mint tűz és víz. Ebből arra lehet következtetni, hogy Isten két eget teremtett, egyet tűzből és egyet vízből. A víz a földi világ, a tűz az a világ, amely a teremtés előtt fekszik. A vízzel kapcsolódhat össze a keresztség különleges jelentősége és a *Corpus Hermeticum* teremtésteológiája, ahol a víz különleges szerepet játszik. A tűzzel kapcsolatba lehet hozni az egész fény- és szereteteológiát.

Ez az interpretáció alátámasztható a *Biblia* első szavára בראשית (Berésit = kezdetben, szó szerint „an Häuptern”, „főknél”) történő utalással. A ב számértéke kettő. „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet” („Be-résit”) – ezt olvashatjuk úgy is, hogy „a két legfőbbként teremtette Isten az eget és a földet”.¹²¹

Az égi tűzvilág körül fogja a vízvilágot, ő a „*mundus intelligibilis*”, az *empyräum*, a mozdulatlan mozgató, amely Metatron világszellem által kormányozza az érzéki világot. A kiterjedt, érzéki kozmoszban kilenc szféra mozgattatik, ennek megfelel az *empyräumban* az angyalok kilenc kara.¹²²

A világon belüli rendeket különbözőképpen szokás elgondolni, ám szilárdnak tűnik a felosztás egy szellemi és egy anyagi világra, amelyeknek az *empyräum*, illetve a kiterjedt kozmosz felel meg.

E két világon felül van még egy harmadik világ is, ez a tulajdonképpen isteni birodalom. Írásaiban Reuchlin – Cusanushoz hasonlóan – a szubsztancialitás fölöttit, az istenség világát mint minden meghatározottságon túli világot tartotta szem előtt. Ez az a világ, amely Dionüsziosz Areopagitánál a negatív dialektika eszközével misztikus sötétként jelenik meg. Ennek felel meg az első alap „*Ēn*

¹²⁰ Vö. 136. megjegyzés.

¹²¹ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 100.

¹²² Uo.: „primus mundus ille intelligibilis secundum implicat, ut tota uirtus eius inde gubernetur, quo fit, ut constringatur utrique uinculis concordiae, adeo ut saepe tam suas quam comprehensorum naturas et appellationes mutua sibi liberalitate condonent. In secundo nanque hoc est sensibili mundo sphaerae nouem mouentur ab empyreo immobili cui Metatron assiduo potest, at in primo nouem angelorum chori mouentur ab immobili deo.” Az angyalok kilenc kara megfelel Dionüsziosz Areopagita mennyei hierarchiájának.

szof"-ja,¹²³ amely az א-ben (Alef, héber számértéke egy) mint a minden egység szimbólumában is megjelenik; „*quasi principium unius, omnia in sua simplicitate unitatis complicans*”.¹²⁴ Ebből a kikutathatatlan sötét isteni egységből alakul ki hang, szellem és szó hármassága, amelyet Reuchlin *Jecira* könyvében talált, és amelyet Ábrahámnak tulajdonít.¹²⁵

Hogy a racionálisan megismerhetetlen világot paradoxonokkal leírhatóvá tegye, Nikolaus von Kues kidolgozta a *Coincidentia oppositorum* elméletét. Az ő kabbalisztikus tervezetében („*liber de fide et expiatione*”¹²⁶) Reuchlin a következő szöveget találta: „Megmondtam már neked, hogy a teremtő létezőnek a nem-létezőtől semmire sincs szüksége, és nem a lét az, amiből a dolgok vannak.” És később: „Ebből megtanulhatod, hogy a nemlét lét és a lét nemlét.”¹²⁷ Emögött az a gondolat rejtőzik, hogy Isten tökéletesen szuperesszenciális léte kivonja magát a lét emberi fogalma alól, és Istennél lét és semmi egybeesnek. Bár értelmünk nem elég ahhoz, hogy megértsük ezt az egybeesést, írja Reuchlin, lehetetlen „*contradictoria per infinitum distantia connectere simul*”, de ezt az elméletet egy német bíboros, nagy filozófus hagyta az utókorra, körülbelül 52 évvel ezelőtt.¹²⁸ A filozófiai és teológiai spekulációnak

¹²³ I. m. 120.

¹²⁴ Uo.

¹²⁵ Uo. A *Jecira* könyve neoplatonista gyökereihez vö. Leo Baeck tanulmánya: *Aus drei Jahrtausenden*, 1938; Tübingen 1958, 256–271.

¹²⁶ Ez a szöveg megtalálható a *Codex Halberstamm*-ban, amelyet Reuchlin feltehetően használt. Lásd ehhez Gershom Scholem, „Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbala.” In *Essays presented to Leo Baeck*, London 1954. Vö. még a *De Arte Cabalistica* Campanini–Busi-féle kiadásának 66. oldalát, valamint Wolfgang von Abel–Reimund Leicht, *Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johann Reuchlins*, Ostildern 2005, 35–37 (Pforzheimer Reuchlinschriften Bd. 9).

¹²⁷ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 122. „*iam dixi tibi quod produciens ens de non ente nullius eget, et quod ens est in non ente, quo ad rem non entis, et non est in ente, quo ad rem entis. Et infra: Quo discas, quod non ens est ens, et ens est non ens.*”

¹²⁸ Uo. „*Quo discas quod non ens est ens et ens est non ens, ita illic scriptum legitur. Istud autem omnes nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio convenire via rationis, quem per ea quae nobis ab ipsa natura manifesta fiunt ambulamur, quae longe ab hac infinita virtute cadens, ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit, ut quidam Germanorum philosophissimus archiflumen dialis annos paulo ante quinquaginta et duos posteritati acceptum reliquit.*” A szöveg pontos megfelelője Cusanus, *De docta ignorantia* I, VI: „Maximum est absoluta necessitas: »Maxime est igitur verum et ipsum maximum simpliciter esse vel non esse,

ezen a csúcspontján ér véget Simon számára az első könyv. Péntek van, így zsidóként el kell búcsúznia, hogy megtarthassa a sabbatot, s a másik két szereplő így egyedül marad.

Második könyv

A második könyv tiszta püthagoreus történet. Igazolásul szolgál arra, hogy Püthagorasz volt az első filozófus a görög hagyományban, és ő vette át a kabbalisztikus tant. Mivel Simon már nincs jelen, a megbeszélés Philolaus (a keresztény) és Marranus (a mohamedán) között zajlik; főként Philolaus beszél.

Püthagoraszt kezdetben történeti szempontból vezetik be. A források: Alexander Polühisztor, Arisztobulosz,¹²⁹ Antiphón – aki tud arról, hogy Püthagorasz Arábiában és Kaldeában járt –, végül – és ez bizonyosan a legfontosabb dokumentáció Alexandriai Kelemen mellett – Euszebiosztól a *Praeparatio Evangelii*. Az, hogy ez a „püthagoreus igazság” az araboknál is elterjedt, főképp al-Farábinál,¹³⁰ Reuchlin *translatio sapientiae*ről alkotott elképzelésének része.

A püthagoreizmus jelentőségét először tudományelméleti, keresztény-dogmatikai és történeti szempontból készítik elő. Reuchlin a logika és a szillogizmus kritikájával kezdi, amely polemikus alapmintázatot ad filozófiájának. A nyelv ádami eredetéből indul ki; logikakritikájának fontos része a bábéli torony¹³¹ története és az azt követő nyelvi zűrzavar. A szillogizmusok és fejlődésük e nyelv- és értelemzavar részeként jelennek meg.¹³² A valóban kezdeti tudás ezzel szemben az isteniből származik, amit Reuchlin szerint még Arisztotelész is elismer. Reuchlin Ammónioszt idézi, aki Arisztotelész parafrázisában megállapította, hogy Arisztotelésznél a *voũc*, *διάνοια*, *δόξα*, *φαντασία*, *αἴσθησις* a megismerés kulcsfogalmai, ahol a *nűsz* (ész) és az *aiszthésisz* (érzékelés) szillogizmus nélkül látják el felada-

vel esse et non esse, vel nec esse nec non esse», in *Philosophisch-Theologische Schriften*, Bd. I., szerk.: Leo Gabriel, ford.: Dietlind és Wilhelm Dupré, Wien 1964, 212.

¹²⁹ Alexandriai Kelemen szerint; lásd *Stromata* I, 62.

¹³⁰ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 133.

¹³¹ I. m. 135.

¹³² I. m. 134.

tukat. Reuchlin számára elsősorban az isteni *núsz* a fontos.¹³³ Az isteni *núsz*t ugyanis a fogalmakon túli szférával azonosította, amely szerinte a kabbala eredete. A teozófia szintjén tehát a szillogizmusok és velük az alacsonyabb rendű logika érdektelenek.

Ez az oka annak, hogy Reuchlin számára Isten megismerése a logika fokozása és meghaladása.¹³⁴ Itt tudja összekapcsolni püthagoreizmusát a keresztény filozófiával. Isten fölfoghatatlanságának igazolására autoritásokként egyházatyákat állít csatasorba: Jeromost,¹³⁵ Athanaszioszt¹³⁶ és Nazianzoszi Gergelyt, aki amúgy – Dionüsziosz mellett – az az egyházatyá, akit Reuchlin különösen nagyra tart.¹³⁷ Dionüsziosz Areopagitát olyannak ábrázolja, aki az istennévről szóló könyvét püthagoreus szellemiségben és források alapján írta.¹³⁸ Reuchlin Dionüsziosz Areopagitával látja összekapcsolhatónak a püthagoreus és a bibliai forrásokat az istennév kapcsán.¹³⁹ A görög és a héber források összekapcsolása nem véletlen: a *translatio sapientiae* sodrában a püthagoreus tanítás Palesztinából Magna Graeciába került Reuchlin; tekintélyként Nazianzoszi Gergely Julianus Apostatával szembeni polémijára hivatkozik; ily módon bizonyítottnak tekinti, hogy „*Cabalistarum et Pythagoristarum inter se cuncta eiusdem esse farinae*”.¹⁴⁰

A püthagoreusok fő tanítása

POSSEST ÉS A SZÁMOK VILÁGA

A különböző világszférákról szóló tan és a messianizmus már a *De Arte Cabalistica* első könyvében is a leghangsúlyosabb intellektuális mozzanatok voltak; Reuchlin mindkettőt megtalálta a

¹³³ I. m. 136.

¹³⁴ I. m. 137.

¹³⁵ I. m. 138.

¹³⁶ I. m. 138.

¹³⁷ I. m. 140.

¹³⁸ I. m. 140.

¹³⁹ I. m. 142.

¹⁴⁰ I. m. 146.

püthagoreizmusban – ki fogjuk mutatni, hogy itt is Cusanus tanaira épített. Hasonlóan az első könyv metafizika és kozmológia részéhez, itt is arról van szó, hogy az érzéki és az értelemmel felfogható világ fölé egy harmadik, az értelmet meghaladó és szubsztancialitás fölötti isteni világ kerüljön. Reuchlin püthagoreus világában az alsó szféra az *Aisthesis*, az érzékszervekkel való megragadás terepe. A középső az éter, az istenek és princípiumok szférája, amelyek megformálják a világot. A legfelső az isteni szféra, amely a püthagoreizmusban az abszolút kezdetként, *possest*ként és dinamikus számvilágként értelmeződik. A *possest* fogalma, amelyet Reuchlin használ, Nikolaus von Kuestől származik, ahogy a szimbolikus teológia/filozófia is. Nikolaus egy külön írást, az 1460-ban megjelent *De possest*et szentelte annak, hogy a lehetséges és a valóságos egybeesését az isteni természetként ábrázolja.¹⁴¹ A *possest*et az Isten „lehetséges-valóságos” volta-ként írja le, ahol lehetőség és létezés egybeesik. Minden megismerés célja a *Visio Dei*, amely Cusanus számára enigmatikusan a matematikában jelenik meg.¹⁴² Isten számára a lehetséges létezés és a valóban létezés egy. *Possest*ként valósítja meg állandóan önmagát. Ezt az önmegvalósítást Cusanus a háromszoros isteni élet alapvető folyamatoként írja le: az Atya, a kezdet és a lehetőség, fiában valósítja meg magát, aki a kezdetben lett és lényegileg képmása az atyának; a Szentlélek a kapocs kettejük közt. Emaz önmagát előállító életként, amely az összszámok (1, 2, 3) keletkezéseként is értelmezhető,¹⁴³ hatja át és irányítja az isteni elv a világot. Ezért isten a „nem-másik”. Nem azonos a világgal, de nincs is teljesen elválasztva tőle, mert ő biztosítja a létezését, amikor létét mint princípiumát definiálja, és így megóvjá a megsemmisüléstől. És végül mégsem más, mint saját maga, magába rejtőzve, és minden létet meghatározva.

Reuchlin *in toto*, teljes egészében átvette ezt az elméletet. A *possest* az ő számára a három világ legmagasabbjának kezdete, a határtalan-

¹⁴¹ Reuchlin jól ismerte ezt az írást, mert az benne volt a Faber Stapulensis gondozta összkiadásban, amelynek előkészítése során maga is adott kéziratokat a kiadónak, és amely már 1514-ben, három évvel a *De Arte Cabalistica* előtt megjelent; Tom. I, fol. CLXXVIII r – CLXXXIII v.

¹⁴² Nikolaus von Kues, „Dialogus de Possest”, in *Philosophisch-Theologische Schriften*, Bd. II., szerk.: Leo Gabriel, ford.: Dietlind és Wilhelm Dupré, Wien 1966, 320.

¹⁴³ I. m. 326–328.

ban való kezdődés. „*Per infinitum nihil aliud significans quam ipsum posse.*”¹⁴⁴ Bár az érvet (a platonikus) Parmenidészre vezeti vissza, de Cusanus terminológiáját ismétli meg: „Semmi sem volt, vagy van, vagy lesz az egek felett, az égben, a földön, a testtel rendelkező és testetlen lényekben, az angyalokban, az emberekben, az állatokban, a növényekben, a teljes természetben, amely nem *lehet-van (possest)*, vagy, hogy nyelvtanilag helyesen mondjuk, lehetséges és van.”¹⁴⁵ Ebből az első elvből keletkezett a káosz – így hivatkozik Philolaus/Reuchlin a püthagoreus (és hésziodoszi¹⁴⁶) fizikára. A káoszt *prima materiaként* ragadjuk meg, melynek a szellemi világ rendje ad formát, mely utóbbi pedig a számok által reprezentálnak.

Ez a rend a *possest* meghatározatlan egységéből számelméletként és szentháromság-teológiként vezethető le. Az egy önmagában még nem meghatározott szám, valódi számként először a kettőben fogható fel, ezért érvényes: „*Duo primus numerus est, unum vero principium numeri.*”¹⁴⁷ A kettes közvetítetlen egységekre történő abszolút szétválasztását a hármasnak kell közvetítenie, ezáltal világossá válik, hogy az egy és a kettő ugyanarra, a hármasságra vonatkoznak. Ez a Szentháromság numerikus magyarázata. „Tehát az isteniben létrehozó Egyből, és a létrehozott kettőkből keletkezik a hármasság.”¹⁴⁸

Reuchlin a hármat nyilvánvalóan nem annak szimbólumaként alkalmazza, ami az egyet és a kettőt összeköti; ő a keresztény Szentháromság-teológiát követve három független egységet – a Szentháromság-teológia szempontjából személyeket – feltételez, amelyek egy szubsztanciát alkotnak. Így a számelmélet tekintetében arra a megállapításra jut, hogy a trinitás lényegének formálisan különbözőnek kell lennie a hármasságtól.

E gondolatmenettel Reuchlin létrehoz valami negyediket, a kezdeti hármasságtól különbözőt. Ezzel a négygyel a tetraktüsz egész

¹⁴⁴ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 152.

¹⁴⁵ Uo. „Nihil enim fuit, uel est, uel erit in supercoelestibus, coelestibus, terrenis, corporeis aut incorporeis, in angelis, in hominibus, in brutis, in plantis, in tota universi natura quod non possest uel ut grammaticè loquamur, potis est.” (A szerző kiemelése.)

¹⁴⁶ Uo.

¹⁴⁷ I. m. 154.

¹⁴⁸ Uo. „Ex uno itaque in divinis producente, duobusque productis, trinitas oritur.”

püthagoreus tradícióját szolgálatába állíthatja.¹⁴⁹ Fontos tantétel, hogy az első négy számból a tíz keletkezik: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. A négyet másfelől az Y szent szimbólumként jeleníti meg. Az Y egyrészt a választat szimbolizálja, ha azonban az Y-t piramisra felpillantásként értelmezzük, akkor láthatóvá válik az összefüggés a geometria, az aritmetika és a szimbolika között.¹⁵⁰ Végezetül – és ez az Isten nevééről szóló tanítás szempontjából fontos – a tetraktüs összekapcsolható a tetragrammával, és Reuchlin feltételezi, hogy Püthagoras a tetraktüsről szóló elméletét a tetragramma értelmezéséből nyerte.¹⁵¹

MITOLÓGIAI MESSIANIZMUS

A *De Arte Cabalistica* egész első könyvét meghatározza a messianizmus. Reuchlin a görög mitológiáról szóló saját verziójában is megtalálja ezt a messianizmust, amelyet tipológiai szempontból Krisztussal kapcsolatban értelmez. Ezt az összefüggést fejt ki Marranus, aki a görög istenvilágot a gyógyító istenekre vonatkoztatja. A legfontosabb közülük Aszklépiosz, akit Zeusz a világ meggyógyítására küldött,¹⁵² és Héraklész, aki hősként az őt sújtó bajoktól váltotta meg a világot.¹⁵³ Ezt az allegorikus istenértelmezést Platón *Timaiosz*ának egy szavával világítja meg Reuchlin.¹⁵⁴ Ott, Reuchlin tudósítása szerint, azt mondja Isten: „Az, mi általam teremtetett, akaratom szerint felbonthatatlan; minden más kapcsolat azonban felbontható.”¹⁵⁵ A világnak ez a rendje és örökkévalósága „*vera salus*”.¹⁵⁶ A keresztény ebben az összefüggésben természetesen belehallja az *Újszövetség*

¹⁴⁹ Uo.

¹⁵⁰ Ezt az elméletet Reuchlin Vergilius *Aeneis*éből ismeri (X, 101), ahol azt jelenti, hogy Isten háza, a tíz egy piramis: „decimo Deum domus alta, cuius quidem culmen est unitas, parietes trinitatis et superficies quaternitas”. Idézve: i. m. 192.

¹⁵¹ I. m. 156.

¹⁵² Uo.; vö. Julianus Apostata, *Contra Galilaeos* 200 a.

¹⁵³ I. m. 162.

¹⁵⁴ Platón, *Timaiosz* 41a.

¹⁵⁵ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 164. „Quae a me facta, indissolubilia sunt, me uolente, alioqui ligatum quaedam omne, dissolubile est.”

¹⁵⁶ Uo.

megfogalmazását is (Mát. 16, 19 és Mát. 18, 18): „Amit megkötsz a földön, a mennyekben is kötve lesz.”

A megváltás csak a földi, változó és bűnbeesett világra vonatkozik. Az örök és változatlan intelligibilis világot nem kell megváltani, az isteni világról már nem is beszélve.¹⁵⁷ Ezt az elméletet, amelyet Reuchlin az „igazi püthagoreusoknál” talált, az eredetileg tisztán zsidó kabbala görög átvételének tekinti.

A LÉLEKVÁNDORLÁS PROBLÉMÁI

A lélekvándorlásban, a metempsichózisban való hit, amely a püthagoreusok körében jól dokumentált hagyomány volt, Reuchlin számára kényes pont, mert végső soron a test feltámadásának dogmáját teszi kérdésessé. Amióta az V. lateráni zsinat dogmává emelte az individuális lélek halhatatlanságát, a téma viták tárgyát képezte. Reuchlin úgy értelmezi át ezt az elméletet, hogy a lelket nem individuális lélekként, hanem szellemi típusként határozza meg. Ezt az elméletet össze tudja kapcsolni azzal a toposszal, mely szerint a lélek a test formája. A lélek formáz, a test formáltatik. Ennek megfelelően minden test csak egyszer kap formát, de az öntőformát többször is fel lehet használni. Mindez pontosan megfelel Aquinói Tamás individuum-elméletének, amely a *materia signatát* mint individuálót írta le. Az öntőforma, a lélek felfogható egy nem lelkeként, kollektívan. Ezen értelmezéssel a lélekvándorlás elmélete dogmatikailag bizonyos mértékben bevonódik a játékba. Az embereket *Animal divinum*nak¹⁵⁸ nevezhetjük, amennyiben életüknek az isteni ad formát.

Reuchlin mindenekelőtt azon igyekszik, hogy a halál utáni élet tanát és a bűnök büntetésének kérdését összeegyeztethetővé tegye a metempsichózissal. Adódik azonban egy – tipikusan újplatonikus – nehézség, amelyet nem tud megoldani. Ha a lélek a testével való összeköttetésben jót tesz vagy vétkezik, ha többé nem csupán nem-beli lélek, akkor cselekedeteinek története identitásának részét képezi, ezért Reuchlin megoldása az emberi nem halhatatlan lelkéről és az individuális lélekről erőltetettnek tűnik. A gonosz lelkeknek,

¹⁵⁷ I. m. 166.

¹⁵⁸ I. m. 170.

ahogy Püthagorasz tanította, fantomtestekben kell szenvedniük, mint Ixiónnak, Tantalosznak, Szisüphosznak és Prométheusznak.¹⁵⁹ A látszattestek tanát Reuchlin össze tudta kötni a boszorkányságról és a szellemekről vallott nézeteivel, amelyek helyességéről meg volt győződve.¹⁶⁰ Ő maga sem tűnik azonban teljesen elégedettnek ezzel a magyarázattal, hiszen ezután előáll a tipológia tanával mint a lélekvándorlás tulajdonképpeni magyarázatával. Így nála Szókratész az attikai Mózes, Cicero a latin Démoszthenész.¹⁶¹ Bárhogy értsük is ezt az elméletet, Reuchlin számára legalábbis a lélek halhatatlanságára vonatkozó eredeti kabbalista tanítás reflexe marad.

Mivel Püthagoraszban a szent, eredeti kabbala mintegy összevonódik a hagyománytörténet tűfokában, ezért minden tant, amelyet Püthagorasszal kapcsolatban állónak tartunk, a *philosophia perennis* mércéjével kell mérni. Reuchlin szerint mindez megmutatkozik Zeusz, a legnagyobb görög isten és a római Jupiter nevében. Egy bonyolult allegorikus magyarázatban összehozza a geometriát, a kozmológiát és a teológiát. Vergiliusszal (*Aeneis* 10. könyve) a geometriai piramist isten házának értelmezi. Felülnézetből Y-nak látszik, és – mint ahogy Platón a világlélekről kifejtette¹⁶² – a tűz formája. Aritmológiai szempontból olyan alakzatként határozódik meg, amely összeköti az egy és a kettő erejét. Ez az az alakzat, amely a pont után a legegyszerűbb. Az egy saját magával szorozva az összetartó egység erejét mutatja a pontban; a kettőt saját magával megszorozva négyet kapunk, amely mint a legegyszerűbb térbeli alakzat, a piramis négy sarkában és négy oldalában bontakozik ki. A piramisban Reuchlin szerint jól láthatók az egy és a kettő hatványai, ezen túlmenően a felszíne négy háromszög, amelyek a Szentháromságra utalnak. Mivel a piramis a legegyszerűbb formát, a tüzet jeleníti meg, a káldeusok és a héberek azt gondolták, hogy Isten a tűz.¹⁶³ Ez az isteni tűz, amely minden anyagot felemészt, Jupiterhez hasonlóan a tiszta forma. Ezzel Jupiter és a minden ember Egy

¹⁵⁹ I. m. 170.

¹⁶⁰ Uo.

¹⁶¹ Uo.

¹⁶² *Timaios* 96b.

¹⁶³ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 196. Az összefüggés az, hogy a Pyr görögül tüzet jelent.

Istene a *philosophia perennis* hagyományán belül igen közel került egymáshoz, ő az az isten, amelynek szellemében minden egyszerű, anyagtalan *formae separatae* saját valójukban léteznek.¹⁶⁴ Reuchlin Vergiliust idézi: „Ó Atya, ó örökös isteni erő, a gyógyító melege miatt ezt a szellemi napot a régiek Jupiternek nevezik.” Ezzel Jovis és JHUH, bár nem vezetődnek közvetlenül vissza egymásra, de a közöttük lévő névrokonság mégis komolyan felmerül.¹⁶⁵ Reuchlin meggyőződése szerint végül a görög és római bölcsesség minden fontos igazsága a zsidó hagyományból származik, és először a keresztény értelmezéssel nyerte el teljes jelentését.¹⁶⁶ Ama tan szerint, amelyet a két beszélgetőpartner kiérthet sabbatkor tartott dialógusukból, a püthagoreus filozófia az a görög hagyomány, amely a kabbalista eredethez a legközelebb áll. Mellesleg ez az oka annak, hogy Reuchlin meg akarta újítani, amint azt X. Leóhoz írott leveléből megtudjuk.¹⁶⁷

Harmadik könyv

A harmadik a tulajdonképpeni kabbalisztikáról szóló könyv. Összefoglalja az Isten nevére vonatkozó kabbala fő téziseit és a kabbala interpretációs mintáit, így töltve meg példákkal és adatokkal a kezet, amelyet az első és a második könyv kifest. Ennek során hallgatólagosan előfeltételezi, hogy a zsidó, kabbalisztikus forrásokból

¹⁶⁴ Uo.

¹⁶⁵ Uo.; lásd még Vergilius, *Aeneis* 10,18. „Mundi eius conditio est, quod totus quidquid et purissima forma est, cuius asserunt lovialem esse naturam, quae immortalia et mortalia informat, et fotu specifico cuncta utriusque Mundi in suo esse conservet, de quo extat illud Maronis: O pater, ô hominum, divumque aeterna potestas, propterea ob fomentum calorem spiritualis Sol veteribus Jupiter dictus est.”

¹⁶⁶ Vö. François Secret, „Notes sur Egidio da Viterbo”, *Augustiniana* 27, 1977, 205–237. Steuchónál Zeusz és Jupiter ugyanaz; lásd *De Perenni Philosophia* (1540), ed.1591, fol 54 f.: „Vult igitur Plato lovem esse Zena, a Gaeco Zen, vivere. Quemadmodum scimus ab essendo vocatum hebraice lehovah, qui fort es loves. Agnoscunt igitur eundem esse lovem atque Dum. Qui dictus estab Ethruscis, quorum sermo et litterae per omnes terras diffunderentur probaturque ex tribus linguis eandem esse lovem atque Deum. Dicitur hebraice lehovah, graece Dios, Deus latinum, lehovah hebraicum lovis latinum illud latinum Deus.”

¹⁶⁷ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 38.

származó példák csupán a *philosophia perennis* tézisést erősítik meg; a kötelező értelmezés voltaképpen mindig a *Lectio christiana*. Mindazonáltal itt – eltérően az első és a második könyvtől – nem mindenhol találunk kifejezett utalást a keresztény értelmezésekre. Sok példa – főként a Gematriából, a számértelmezések köréből – zsidó kontextusban marad. Ha valahol, akkor itt, a harmadik könyvben világossá válik, hogy Reuchlin a *De Arte Cabalisticá*t nem zsidó olvasóközönségnek szánta, vagyis nem missziós célból írta, hanem azért, hogy megismertesse nézeteit egy tanult, keresztény közön-séggel, s megvilágítsa számukra tézisést, mely szerint a zsidó kab-balában rejlik a háromság és a messianizmus titka.¹⁶⁸

JÁKOB LÉTRÁJA MINT A SZELLEMI MEGISMERÉS TÍPUSA

Reuchlin, ahogy az eddigi könyveket, úgy ezt is ismeretelméleti igazolással kezdi. Ebben a könyvben a kabbala belső titkát akarja bemutatni; ezeket a bölcsességeket mindig a legnagyobb lét- és megismerési fokozat, az isteni transzracionális rész számára tartotta fenn. Ezért adja a vasárnap ismét jelen lévő Simon szájába a harmadik könyv elején Jákob Létrájának értelmezését, amely az istenséghez való felemelkedés legfontosabb misztikus metaforája, a homéroszi *catena aurea* megfelelője.¹⁶⁹ Simon Jákob Létráját ismeretelméleti módon értelmezi. A létrán felemelkedő szellemek a dolgok formái, amelyek egyre magasabbra emelkedve teljesen elveszítik anyagságukat, ennek következtében pedig változékonyságukat és mulandóságukat is. Így érik el a második világot, a tiszta formák világát. Ebből a világból visszamásznak hozzánk a tiszta formák, és belsőleg megismerhetjük azokat a formákat, amelyeket az ég közül velünk. Ezt a keresztény-ágostoni illuminatizmusra emlékeztető elméletet Philolaus nyomban püthagoreusként azonosítja.¹⁷⁰ Simon, aki állítja, hogy semmit sem tud arról, miben áll a püthagoreizmus, megjegyzi, hogy ez ugyanaz a tan, „amelyet a régi kabbalisták hagyományoztak ránk, és

¹⁶⁸ Ez az oka annak, hogy a harmadik könyv a kölni dominikánusok védelméről szól.

¹⁶⁹ I. m. 240; Gen. 28, 12; *Iliász* 12, 19.

¹⁷⁰ I. m. 244.

amelyet az egész héber isteni törvény tartalmaz”.¹⁷¹ Simon számára a bölcsesség ötven kapuja, amelyet Nachmanidész vázlatosan elmagyarázott Tóra-interpretációjának elején,¹⁷² a püthagoreus értelmezés előképe, nevezetesen, hogy az igazi megvilágosodás az isteniből jön. Az igazság ötven kapuja Nachmanidész és Reuchlin számára a kabbalához vezető igazi út, amely a héber ábécé – ez betű szerinti isteni kinyilatkoztatásnak számít – összes elképzelhető kabbalisztikus értelmezésformáját megnyitja. Ez az ábécé tartalmazza az igazság ötven kapuját. „Minden, ami Mózesre az igazság kapuja által hagyományozódott, benne foglaltatik a zsidó törvényben, vagy a betű szerinti és allegorikus értelemben, kimondott vagy aritmetikus jelentésében, vagy a betűk geometriai formájában, legyenek leírva vagy felcserélve, vagy a betűk harmonikus csengésében; minden a formájukból következik, összekapcsolódásukból, szétválasztásukból, megfordításukból, irányukból, hiányukból, bőségükből, kis méretükből, nagyságukból, koronájukból, lezárásukból, nyitottságukból és rendjükből.”¹⁷³ Eme rend és bölcsesség ismeretét Salamonnak tulajdonítják. A szám, forma és kombináció szerinti betűszerű rend ezen eszméje egyformán érvényes az írásra és a világ egészére. A számok és betűk titka ezért a *De Arte Cabalistica* harmadik könyve egyes értelmezéseinek tárgya.

Először a kabbalista számelméletéről van szó, az 50-es számról, amelyet az igazság ötven kapujával magyaráztak, utána a 72-ről, amely egyrészt az angyalok száma, másrészt az isteni nevek száma. Ezt követően a 10 Szefirotot a Szentháromsággal magyarázzák, és kifejtik az $\aleph$, az egy elméletét. A második részt a három kabbalista értelmezéstechnika, a Temura, a Notaricon és a Gematria elmélete alkotja. A végét a keresztény jelek és azok mágikus erejének elmélete képezi, amely egyben krisztológia is, ugyanis itt a kereszt és a fa szimbolikájáról van szó.

¹⁷¹ Uo.: „[...] a priscis Cabalaeis tradita, et omnia lege diuina Hebraeorum complexa”.

¹⁷² Lásd ehhez a Busi–Campanini-féle kiadás 150. 24. lábjegyzet.

¹⁷³ I. m. 246: „[...] omne Moysi traditum per portas intelligentiae, contentum est in lege diuina ludeorum, uel sensu literalis uel allegorico, per dictiones, uel arithmeticas suppositiones, vel geometricas literarum figuras siue descriptas seu transmutatas, uel harmoniae consonantias ex formis characterum, coniunctionibus, separationibus, tortuositate, directione, defectu, superabundantia, minoritate, maioritate, coronatione, clausura, apertura, et ordine resultantes”.

A. A KABBALISTA SZÁMELMÉLET

A bölcsesség ötven útja és a végtelen Én Szof

Az ötven összeköti a tízet és az ötöt. Reuchlin számára mind a két szám lényeges: az öt a tetragamma miatt a sinnel, a tíz pedig mint püthagoraszi szám. Természetfilozófiai szempontból az ötvenet a következőképpen értelmezik: a testnek öt szintje van, mégpedig 1. alkotórészek, 2. testi dolgok, amelyek az alkotórészekből épülnek fel, 3. lelkek, 4. égi testek, 5. „Supercoelestia incorporea”.¹⁷⁴ E csoportok mindegyikét a következő tíz kategória alapján lehet elrendezni: *genera generalissima*, *genera specialia*, *species generales*, *species specialissimae*, *res individuae*; ezekhez anyag és forma, különbség, *proprietates* és akcidensek járulnak.¹⁷⁵

Ezekből a logikájukat tekintve némiképp dőcögős listákból keletkezik a bölcsesség ötven útjának természetfilozófiai interpretációja. Ha az ötvenet számszimbolikai szempontból értelmezzük, akkor a kabbala és a püthagoreizmus együttes jelenlétének mintapéldájával találkozunk, s Reuchlint ez érdekelte igazán. Ez az értelmezés Pico 900 *Conclusiones*éből származik.¹⁷⁶ Az öt az egy és a kilenc között, középen helyezkedik el, négy szám van fölötte és négy alatta. Egy középen merőlegesen osztott körben geometrikusan ábrázolhatjuk ezt a helyzetet. Középen található az öt, fölötte hattól kilencig, alatta egytől négyig helyezkednek el a számok. Rajzolhatunk félköröket, mindegyiknek a közepén az öt van, tehát a 9–5–1, 8–5–2, 7–5–3, 6–5–4 áll összeköttetésben. Ha a nagyobb számból kivonjuk azt az összeget, amely öt fölött van és ezt az összeget az alsókhoz adjuk, ötöt kapunk.¹⁷⁷ Semmi kétség, az ötnek ezzel az elméletével adott e szám spekulatív, matematikai középhelyzete. Mindez a pentagramma szerepére emlékeztet az üdvtörténetben.

Az ötös szám különleges helyzete ezzel bizonyítást nyer. Reuchlin a számokat az isteni végtelenséggel hozza összefüg-

¹⁷⁴ Uo.

¹⁷⁵ Uo.

¹⁷⁶ Giovanni Pico della Mirandola, 900 *Conclusiones*. Szerk. Stephen Alan Farmer, Tempe 1998, 68, 2. sorozat.

¹⁷⁷ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 246.

gésbe. A végtelenség fogalma nem egzakt, inkább épületes, teológiai és filozófiai tekintetben egyaránt pregnáns. Reuchlin gondolatkísérlete a következő: ha az ötöt megszorozzuk a püthagoraszai számmal, a tízzel, ötvenet kapunk, amely egyben az 50. év, amelyet a *Biblia* jubileumi évként ír elő. Ha megkettőzzük az ötöt, és az eredményt a harmadik hatványra emeljük, 1000-et kapunk. Ha ezt az eljárást tovább folytatjuk, megjelenik a végtelen, „amely minden örökkévalóság birodalma, és amelyet a kabbalisták *Én Szofnak* hívnak, amely az istenséget jelenti díszes öltözet nélkül”.¹⁷⁸ A teológiai hozadékokat variálja a 104,2 zsoltár: „A ki körülvette magát világossággal, mint egy öltözettel.” A számok rendje nem az isteni végtelen, a számok magukban Isten öltözete, az isteni végtelen szimbóluma, amely számunkra az ész és az eszes szellemek fényeként jelenik meg. „Öltözete fényével teremtette az elválasztott és láthatatlan szellemek intelligibilis világát, amelyet a kabbalisták égnek neveznek.”¹⁷⁹

A fény, amely egyszerre intellektuális megvilágosodás és kegyelem,¹⁸⁰ egyben a forma is, amellyel Isten az intelligibilis világot teremtette.¹⁸¹ Ez a gondolat megegyezik a fény fogalmával a firenzei újplatonizmusban, amely tartalmazta az összes teremtett formát, ismeretüket és a megváltás kegyelmét.¹⁸² Mózes olyan túlságosan nagy fényességben tekinthette meg a Tórát, hogy a ragyogás, amely őbenne ebből a fényességből megmaradt, elvakította a népet, s ezért arcát el kellett rejtenie. Ebből a „kabbalisták”¹⁸³ arra következtettek, hogy Isten a maga csodálatosságát nem mutatja meg tel-

¹⁷⁸ I. m. 248: „quae est regnum omnium seculorum a Cabalistis Ensoph [Ain-soph] nominatum, et est deitas sine indumento”. Az isteni öltözék metaforáját variálja a *Zsoltárok könyve* 104, 2 verse: „A ki körülvette magát világossággal, mint egy öltözettel.”

¹⁷⁹ Uo. Vö. Zsolt. 104, 2: „Cum vestimenti sui lumine creavit mundum intelligibilem spirituum separatorum et inuisibilem, quod Cabalistae uocant coelum.”

¹⁸⁰ Vö. Wolfgang Scheuermann-Peilicke, *Licht und Liebe. Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino*, Hildesheim–Zürich–New York 2000.

¹⁸¹ Maimonidész: *More Nebuchim*, 2. könyv, 26. fejezet.

¹⁸² Vö. Wolfgang Scheuermann-Peilicke, *Licht und Liebe Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino*, Hildesheim–Zürich–New York 2000 (187. megjegyzés). Lásd még Thomas Leinkauf, „Reuchlin und der Florentiner Neuplatonismus”, in Gerald Dörner (szerk.), *Reuchlin und Italien*, Stuttgart 1999 (Pforzheimer Reuchlinstudien Bd. 7).

¹⁸³ Nachmanidész, lásd *Exodus* 33, 18.

jesen, hanem csak predikátumait. Reuchlin számára ez azt jelenti, hogy az öltözet mögött יהוה rejtőzik.¹⁸⁴

Abban a belátásban, hogy semmit sem tudunk belátni, megnyílik a belátás első és legfontosabb kapuja.¹⁸⁵ A következő 49 kapu azokat a lépéseket jelenti, amelyeken keresztül Isten a világot teremtette. Először a primordiális világot második kapuként, aztán a látható földet, a harmadik kapu az anyag, a negyedik az üresség. A többi fokozat a teremtés hat napjának felel meg.¹⁸⁶ A bölcsesség 50. kapuja, a jubileumi év kapuja, a negatív teológiájának logikája szerint a messianisztikus belátás számára van fenntartva. „A legfőbb kapu, mely egymaga mindennek teremtője, nem ismert egyetlen ember előtt sem, kivéve a Messiást, mert ő maga Isten fénye és a népek megvilágosodása, Isten felismeri őt és ő Istent.”¹⁸⁷

Sémhameforás, Isten 72 neve

A *Jecira* könyve, amelyet Ábrahámnak tulajdonítanak, a bölcsesség 32 útját hagyományozza át. Reuchlin ezt a 32 utat egyesével bemutatja, végezetül pedig szimbolikus hordozójuk alapján osztja fel őket: a héber ábécé 22 betűjéről van szó és אפרות בלימה – *Decem numerationes belima* – 10 szám minden nélkül. Később a tíz *proprietast* (Szeфирot) Istenben lévő állítmányokként és erőkként gondolják el, itt nem esik több szó róluk.

A héber ábécé 22 betűjét ellenben hozzárendelik az igazság 50 kapujához.¹⁸⁸ Ebből adódik a 72-es szám, a vidám angyalok száma, amelyből Sémhameforás, a legnagyobb Isten hatalmas, kibontott neve áll. Hogy Isten nevét megmagyarázhassuk, a tetejéig meg kell

¹⁸⁴ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 248. „Quo plane apparet deum iuxta ipsum esse suum tetragrammaton.”

¹⁸⁵ Itt újra és újra az Egy beláthatatlanságával találkozunk, a *Liber de causis* 5. §-ának megfelelően. Az egész megtalálható Picónál, in *900 Conclusiones*. Szerk. Stephen Alan Farmer, Tempe 1998, 462.

¹⁸⁶ Maimonidész 26. fejezete alapján.

¹⁸⁷ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 252: „[...] suprema porta unus creator omnium a nullo homine nisi a Messiah cognitus, cum ipse est lux dei et lux gentium, ideoque et cognoscit deum et deus cognoscitur per eum”.

¹⁸⁸ I. m. 258: „[...] quibus Schemhamphores id est nomen expositivum illud magnum summi dei constare perhibetur”.

másznunk a megismerés Jákob-létráját. „Az érzékek mozgatják a fantáziát, a fantázia a gondolkodást, a gondolkodás az ész, az ész az értelmet, az értelem a szellemet, a szellem az angyalt.”¹⁸⁹

A következő Gemátria a *mens angelica* megismerése:¹⁹⁰

$$10 = י; 5 = ה; 6 = ו.$$

$$י = 10$$

$$ה = 5$$

$$ו = 6$$

$$\underline{הוה} = 26$$

$$72^{191}$$

Az angyalok Isten küldöttei, akik az istentisztelet szimbólumait és a kinyilatkoztatásokat adták át. Ők a tetragrammának egy másik Gemátriáját is áthagyományozzák.

$$40 = יי יי$$

$$15 = ה ה ה$$

$$12 = ו ו ו$$

$$\underline{5 = ה}$$

$$72$$

A tíz Szefirot, az abszolút kezdet problémája (א tenebrosum és א lucidum) és a Szentháromság

Reuchlin a számmisztikáról szóló *Jecira*-könyvet minden teke-tória nélkül a kabbala művei közé sorolja. Szerinte ez a mű a 10 Szefirotot mint számokat tartalmazza bármilyen hozzátétel nélkül. Reuchlin követi a zsidó hagyományt, és a következő neveket veze-ti be „כתר (Keter), i. *corona*, חכמה (Chochma) i. *sapientia*, בינה (Bina) i. *prudentia sive intelligentia*, חסד (Cheszed) i. *clementia seu bonitas*, גבורה (Gebura) i. *gravitas vel severitas*, תפארת (Tiferet) i. *ornatus*, נצח (Necach) i. *triumphus*, הוד (Hod) *Confessio laudis*, יסוד (Jeszod) *Funda-mentum*, מלכות (Malchut) *regnum*”.¹⁹² Simon, zsidó beszélője a dialó-

¹⁸⁹ I. m. 264. „Sensus moveat phantasiam, phantasia memoriam, memoria rationem, ratio intellectum, intellectus mentem, mens angelum.”

¹⁹⁰ Betűk értelmezése számértékekre vonatkoztatva.

¹⁹¹ וו.

¹⁹² I. m. 282.

gusban, utal Joseph Gikatilla művére, *A fény kapujára*.¹⁹³ Ám Reuchlin Simon révén átértelmezi az Istenről állítható tízes számot: csak az első három Szefirot tényleges istennév, amelyek a Szentháromságot jelentik; a következő hét nélkülözhető istennevek, Reuchlin a teremtés és a kinyilatkoztatás típusaiként értelmezi őket.

Az első három Szefirot: Keter (korona), Chochma (bölcesség) és Bina (okosság). A kezdet problémája megmutatkozik az első Szfirában, ami a Keter. Az abszolút kezdet problémáját א (Alef) és און (én szof) keresztül ábrázolja Reuchlin. Az abszolút Első, melynek nincs ellentéte, és ennél fogva fogalmilag nem megragadható, egyúttal *én szof*ként, és *א tenebrosum*ként, illetve *alef magnum*ként gondoltatik el.¹⁹⁴ Amikor ez a végtelen, minden-egy megjelenik, amely a Keter Szfirában történik, akkor az *א tenebrosum* *א lucidum*má alakul át, a meghatározatlan egyből meghatározott egy lesz.¹⁹⁵ A Szentháromság-teológiában ez az a folyamat, amelyben Isten nemző atyaként mutatkozik meg.

Az Egy Plótinosz által felfedezett és Proklosz által kidolgozott elméletének kabbalista változatáról van itt szó. Az Egy nem szám, hanem egyszerre egy és minden; először az egy-mindenen belüli megkülönböztetés által lesz a meghatározatlan, „sötét” egyből meghatározott, „világos” szám. Ezt a folyamatot egyben dologiasulásként [Reifizierung] és valóságossá válásként [Realisierung] ragadhatjuk meg. Az *א lucidum* átalakulása *én szoff*á maga a bölcesség, amely Istentől származik, és amelyben Ő aktualizálódik. Ez a folyamat hülémorphikus: csupán a „bölcességben” mint a meghatározatlan isteni erő *potentia passiv*ájában válik Isten szellemileg aktuálissá.

Ezt a bölcességet értelmezik Chochmaként, a második Szfíráként. Bizonyítékként a *Bahir könyvét* idézik, amely a maga részéről a Targumra, a Tóra arámi változatára támaszkodik: חכמה אין ראשית אלא, Nincs kezdet bölcesség nélkül.¹⁹⁶ Chochma ezzel

¹⁹³ Paulus Riccius latin változata először 1516-ban jelent meg Augsburgban.

¹⁹⁴ I. m. 284.

¹⁹⁵ Uo. „Cui equidem recte mihi videar respondere, quod infinitudo ipsa trium summarum Cabalistiche arboris numerationum quas uos treis in diuinis personas appellare consuevistis absolutissima essentia quam sit in abyssu tenebrarum retracta, et immans ociosaque uel ut aiunt ad nihil respiciens, idcirco אין i. nihil sive non ens ac non finis, hoc est אין quia nos tam tenui erga res diuinas ingeni paupertate mulctati de ijs quae non apparent haud secus atque de iis quae non sunt iudicamus. At ubi se ostenderit ut sit aliquid et reuera subsistat tum Aleph tenebrosum in Aleph lucidum convertitur.”

¹⁹⁶ Uo.

a Resit, a kezdet, és utalás a Szentháromság harmadik személyére, a Szentlélekre.

A harmadik Szfírat, a Binát így magyarázzák: בראשית, B-resit, „kezdetben”, a Biblia első szava, megmutatja a ב (B) különleges jelentőségét, amely előfordul a בינה Bina, bölcsesség szóban is. Az Atyát a héberben az אב (Ab) jelöli, ebben a szóban megtalálható a kezdet titokzatos Alefja és a B-resit B-je is. A בינה (Bina) szó tartalmazza a נ-ת (Nun), amely a בן (Ben, héberül fiú) szóban fordul elő. Reuchlin számára ez az első jele a harmadik Szfira, a Bina krisztológiai jelentőségének. A második utalás a אין, Én (semmi) kabbalája. Az א az előző értelmezések alapján az Atya szimbóluma, a בן (Ben, fiú) kabbalája alapján a Fiúra való utalás. Közöttük áll a י (Jod), a tetragramma első betűje. A ה (Hé) a tetragrammában (יהוה) kétszer fordul elő, második és utolsó betűként. Mindezekből adódik, hogy a בינה a Szentháromság második személyét, a Fiút jelöli.¹⁹⁷ (Ez az értelmezés illik a János-prológosban leírtakhoz és az ágostoni *Teremtés könyve*-értelmezéshez, ahol a „kezdetbent” mindig mint „logosban” és „Krisztusban” fordítják).¹⁹⁸ Ezen felül van még a bibliai hivatkozás a bibliai apokrif „*Sapientia Salomonis*”-ra, amely a *Vulgata* része.)

Reuchlin szerint – még akkor is, ha a második és a harmadik Szfira átírásakor ingadozik az isteni Fiú és a Szentlélek között – elegendő bizonyítékunk van arra, hogy az első három Szefírot tulajdonkép-

¹⁹⁷ I. m. 286. Reuchlin Menachem Recanatit idézi: „Sic reperies literam hanc scilicet Beth facientem res omnes, quapropter Aleph eandem uti propinquissima et foecundiorum literam sibi recipit, nominaturque אב pater omnis generationis et productionis. Deinde assumptum Beth, rursus ablegat in universitatem entium, ex infinito אין finem suum consequi desyderans, quare finalem literam Nun coniugendi Beth generat בן. Filium quae prima est productio in deitate, ac principium alteritatis, unde cognominatur ראשית i. principium, tametsi est secunda emanatio ex infinitudine, hoc est secunda Cabalistica numeratio, per quam omnia facta sunt. Scriptum est enim: Omnia in sapientia fecisti, hoc modo primus effluxus fit secunda numeratio, qua terminus generationis est filius. Restat tertio medium inter Aleph et Nun quod est Iod, nota sancti nominis יה cuius ambos characteres si alternis vicibus nomini בן intertexueritis erit בינה intelligentia, prudentia, seu providentia, scilicet emanatio in divinis tertia, cui attribuitur Adonai, spiritus, anima, votum, mysterium fidei, mater filiorum, rex sedens in throno miserationum, lobilaeus magnus, Sabbathum magnum, fundamentum spirituum, lumen mirificum, dies suprema, quinquaginta portae, dies propitiationis, uox interior, fluuius egrediens de paradiso.” Reuchlin e forrásához vö. Saverio Campanini bevezetőjét a Busi–Campanini-féle kiadás LXI. oldalán.

¹⁹⁸ Augustinus, *De Genesi ad Literam* I, 8. Vö. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt am Main 1998, 372.

peni értelme a Szentháromság ábrázolása. Valósággal ünnepelve idézi Jichak Ben Ja'kov ha Kohen kommentárját a *Széfer Jecirá*hoz: „Ezért megtartjuk azt a három Szefirotot, amelyet a kabbalisták Rabbi Jichak tanúsága alapján a *Széfer Jecirá*hoz írott kommentárjaikban a három legnagyobb és legnemesebb Szefirotnak neveznek egy trónuson, melyet a szent, szent, szent, a Seregek Ura foglal el.”¹⁹⁹

A megmaradt hét Szefirot mármost inkább a teremtés, a kozmosz és az üdvtörténetet típusait jelentik. Az istenmegnevezések megmaradtak, de az első három Szefirothoz képest másodlagosak:

4. חסד (Cheszed) i. clementia seu bonitas, Michael + El + Abraham jobbjá,
5. גבורה (Gebura) i. gravitas vel severitas Elohim, balkézről tűz a vízből, ez a quartus, Gabriel, Izhaq senex, metatthron,
6. תפארת (Tiferet) i. ornatus Eloha Emet Adonai, Israel senex,
7. נצח (Necach) i. triumphus Adonai, Sabaoth Moses,
8. הוד (Hod) Confessio laudis Elohe, Sabaoth, serpens antiquus,
9. יסוד (Jesod) Fundamentum Sadai, fundamentum mundi, deus vivus, sabbathum integrum, Joseph Justus.
10. מלכות (Malchut) regnum Adonai, regnum vitae.²⁰⁰

B. A KABBALA TECHNIKÁI

A kabbala feltételez egy, az adott formában szentséges szöveget. Egyetlen betű formáját sem szabad megváltoztatni, egyetlen betűsorrendnek sem szabad különbözőnek lennie a hagyományban, a szöveg semmi módon sem változhat. Csak akkor lehet előfeltételezni, hogy benne az értelmezési lehetőségek azon kimeríthet-

¹⁹⁹ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 286. „Hucusque notauimus tres numerationes quae dicuntur a Cabalistis, teste Rabi Ishac in commentariis libri letzira ספירות העליונות כא אחד i. Tres numerationes summae atque supremae sedes una, in qua sedet Sanctus Sanctus Sanctus dominus deus Sabaoth.” Yshaq BenYa'qov ha Cohen *Jecira* könyvéhez írt kommentárjához lásd Saverio Campanini bevezetőjét a Busi–Campanini-féle kiadás LVIII. oldalán, Nr. 26.

²⁰⁰ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 286–288.

len sokfélesége rejtőzik, melyet a kabbalisták feltételeznek, ha a kinyilatkoztatások szövegét teljességgel isteninek tartják. E szentség biztosításáról a következő történet tudósít: „Először, ahogy a kabbalisták állítják, Isten a törvényt egy tűzgömbbe írta sötét tűzzel a világosabb tűz fölé.”²⁰¹ Ez a világos tűz fölé sötét tűzbe írt isteni törvény a bűnbeeséssel és a babiloni nyelvzavarral elveszítette rendezett formáját, s csak a Sínai-hegyen való kinyilatkoztatással adott ismét, és a régi rendnek megfelelően Mózesnek. Egyedül Mózes ismerte a törvény sokféle jelentését, s uralta a megfelelő értelmezési technikákat. „A betűk variálásának és a Szentírás értelmezésének művészetét a szellem épülésére Mózes Istentől kapta. Nem volt szabad feltárnia az isteni dolgokat a képzetlenek előtt, akik amúgy sem értették volna, és a nép előtt sem.”²⁰² Ezt a technikát Mózes Józsuének és a hetven kiválasztottnak szóban tanította.²⁰³

Itt először az ezoterikus tudás titkos áthagyományozásának topozsáról, másrészt a kabbalista bibliaértelmezés mózesi legitimáció-történetéről van szó. A kabbalista interpretáció értelmezési kritériuma emellett egyértelműen meghatározott: épülés, *mentis elevatio*.

A technikák, amelyek segítségével ezt az épülést el lehet érni, allegorikus magyarázatok: „Allegorizációról van szó; valamit valami más által valami másként értünk; ezáltal egy mondat valami mást jelent, mint amit.”²⁰⁴ A kabbalának három technikája van.

Gematria

A terminus a geometria vagy a γεωμετρία, illetve γραμματεία szóból származik. Ez a módszer az egyes betűket számszimbólumként vagy egyedi szimbólumként értelmezi. A héber nyelv számára egy-

²⁰¹ I. m. 290. Reuchlin ezt a történetet Nachmanidésznl találta. A Tóra-értelmezéshez: „Primo nanque, ut asserunt Cabbalaei, deus legem suam in globum igneum conscripsit per ignem fuscum super ignem candidum.”

²⁰² Uo. „Artem tamen ordinandi et uariandi literas et sacram scripturam ad mentis eleuationem dulcissime interpretandi a diuina tunc maiestate receptam, ut rem diuinissimam a rudibus inperceptibilem, uulgo non patefecit.”

²⁰³ Uo. Vö. 4Móz. 11, 24 f. A 70 kiválasztottnak a kabbala írások fogadóközönségét nevezi. Vö. uo. 12. lábjegyzet.

²⁰⁴ I. m. 292. „Cum autem negotium sit allegoricum, et aliud pro alio per aliud intelligatur, ut ipsa sententia sit alia pro alia.”

értelmű, hogy a betűket számszimbólumnak vehetjük, hiszen ezáltal lehetségessé válik, hogy kapcsolatot állítsunk fel azon szavak között, amelyek ugyanazt a számértéket képviselik. Ugyanaz érvényes a betű- és a szóértékekre. Reuchlin a ψ jelentését mindig a ברחמים (berachmim, 'kegyelemben') jelentésével zárta rövidre. Mind a ket-
tőnek 300 az értéke, s ez érvként szolgált számára a *sin* különleges jelentése mellett. Ezen a módon a Gematria lehetőségek tömkelegét nyújtja elrejtett jelentések felfedezésére. Legfőképpen Isten 72 nevének ismerete származik a Gematriából.

Ha a betűket egyesével értelmezzük, az ábécét kozmikus szimbólumrendszerként foghatjuk fel. Az ábécé természetfilozófiai szempontból a teremtést mutatja meg hierarchikus formában: a betűk α -tól ι -ig az angyalokat és az *intelligentiae separatae*-t jelentik, az angyalok világát pedig עולם המלאכים ; ők Isten erejétől függnek, és ezt az erőt osztják el lefelé az égi szférákon keresztül. A háttérben megtalálhatjuk Dionüsziosz Areopagita²⁰⁵ harmóniaelméletét is az égi hierarchiáról, ahol az angyali hierarchiák, Isten fokozatosan osztott tükreiként, egymásból részesednek.²⁰⁶ Úgy tűnik egyszersmind, hogy a Szefirot-fának az angyali minőségek és az erők funkciójának meghatározásánál rendező mintául kell szolgálnia. Ebben az értelemben az angyali hierarchiák Reuchlinnál is „a virtute Dei dependentes”.²⁰⁷

A tíz angyali kar a következő: (1) $\alpha = \text{חיות הקדש}$ (Alef Chajot Ha Kados, Szent élőlények); (2) $\beta = \text{אופנים}$ (Bet Ofanim, formák, kerekék); (3) $\gamma = \text{אראלים}$ (Gimel Aralim, erős angyalok); (4) $\delta = \text{השמלים}$ (Dalet Hasmalim, Isten erejében részesülő lények; Közvetítő angyalok a harmadik és ötödik égi szféra között); (5) $\epsilon = \text{שרפים}$ (He Szerafim, Középső angyalok a negyedik és hatodik szféra között); (6) $\zeta = \text{מלאכים}$ (Vav Malachim, angyal, Közvetítő az összes többi szférához – bizonyos módon ez a csoport a középső Szférának, a Tiferetnek felel meg, szépség, amely az alsó Szefirot területét befolyásolja); (7) $\eta = \text{אלהים}$ (Zájin Elohim, isten, a Malachim hatodik szférájából nyeri az erejét, és megosztja az összes többivel); (8) $\theta = \text{בני אלהים}$ (Chet Bné Elohim,

²⁰⁵ Dionüsziosz Areopagita, *De caelesti hierarchia* III, 1 PG 3, 164 d.

²⁰⁶ Dionüsziosz Areopagita, *De caelesti hierarchia* III, 2 PG 3, 165 a.

²⁰⁷ Johann Reuchlin, *De Arte Cabalistica. On the Art of the Kabbalah*. Ford. Martin és Sarah Goodman, bev. Lloyd Jones. Lincoln–London 1993, 316.

az istenek fiai, erejüket a Malachimból, az angyalok hatodik rendjéből nyerik); (9) כרובים = ט (Tet Cherubim, az angyalok hatodik rendje befolyásolja őket); (10) אישים = י (Jod Isim, nemes és patrícius, az angyalok legalsó rendje, ők a kilencedik szférától függnék).²⁰⁸

o-tól o-ig a betűk a *Seculum orbium vel Sphaerarum*ot szimbolizálják. Egyesével: כ = Metatron (= Intellectus ordines, az állócsillagok égboltja); ל = Saturn – שבתאי (Sabtai); מ = Jupiter – צדק (Cedek); ם = Mars – מאדים (Madim); נ = Nap – שמש (semes); ן = Venus – נוגא; o = Merkúr – כוכב; ע = hold – ירח; פ = Intellectus agens; ף = magasabb intelligenciával rendelkezők; צ – ת = 4 elem és minden keverék élő és halott; צ = Materia prima; ף = 4 elem; ק = ásványok és keverékek; ר = növények; ש = állatok; ת = ember és emberi természet.²⁰⁹

Notaricon

A szó a *notarium*, gyorsírás szóból származik.²¹⁰ Egy szó betűit más szavak vagy mondatok kezdőbetűiként használják, illetve fordítva, egy mondat kezdőbetűit összevonják, hogy egy szót alkossanak. A leghíresebb példa a *Deuteronomium* 27, 9-ben található. Ott héberül így hangzik: ושמע ישראל הסכת (Hasket usma Israel haion), „Figyelj és hallgass Izráel! E mai napon lettél az Úrnak, a te Istenednek népévé.”²¹¹ A vers első négy szava a tetragramma betűivel egyezik meg, amelyet a Temura, a permutáció szerint a helyes sorrendbe kell tenni.

Temura

A Temura a betűk vagy szavak felcserélését jelenti, új értelem felfedezése céljából. Reuchlin példája itt ismét messianisztikus, a „boldog”-ot – „ישמח” (Zsoltárok könyve 21, 2: Uram, a te erősségedben örül a király – ישמח) Messiásnak értelmezték át: משיח (Masiach).²¹²

²⁰⁸ I. m. 318.

²⁰⁹ I. m. 320.

²¹⁰ I. m. 308. Reuchlin ezt a technikát Aulus Gelliustól ismeri, vö. *Noctes Atticae* XVII, 9, 2.

²¹¹ I. m. 304.

²¹² I. m. 292.

A betűket felcserélhetjük anélkül is, hogy jelentésük láthatóvá válna. Ebben az értelemben például felcserélik a tetragramma négy betűjét anélkül, hogy a felcserélés értelmére fény derülne.

C. A FA ÉS A KERESZT SZENT MÁGIÁJA

Reuchlint elsősorban a *De Arte Cabalistica* harmadik könyve mutatja a kabbalista technikák szakértőjének. Ez a rész a betűk és a geometriai szimbólumok mágiáját tartalmazza. Először pergamendarabokról tudósít, amelyekre a zsidók a *Biblia* kabbalista olvasmányából vett csodatevő betűket írnak, és amulettként használják őket. Ez a szent mágia zsidó formája. A világi görögök és a keresztények számára ehhez társul még a geometria. Reuchlin Plótinosz elméletére hivatkozik a csodatevő *qualitates occultae*-ről, körvonalakról, alakokról, harmóniáról és szólásokról.²¹³ A pentagrammát ötágú csillagként keresztény szimbólumnak, az XP-t kabbalista módon értelmezik, a fa tipológiájának betetőződését pedig a keresztben pillantják meg.

Az első példa Lukianosztól származik:²¹⁴ Antiokhosznak – uralkodói nevén Szótér, megváltó (Jézus görög megfelelője) – egy kilátástalan csata előtt látomása volt, amelyben Nagy Sándor állt előtte, és megparancsolta neki, hogy a csata előtt jelölje meg katonáit; a jelnek két háromszöget és öt csúcsot kellett magában foglalnia. E jelben győzni fognak. A geometriai rejtvény megoldása az ötágú csillag, amely két háromszögből tevődik össze. Azokból az alakzatokból, amelyek az ötágú pentagrammában (druidaláb) találhatók, a görög ΥΓΙΕΙΑ (egészség) szó betűi rakhatók ki. Ez Isten jelére, a keresztre emlékeztet, arra, amely Konstantin császárnak 312-ben, a miviai hídon, a döntő csata előtt, délidőben jelent meg azzal, hogy e jelben fog győzni. És Konstantin győzött ebben a jelben, imperator lett, „omniumque imperatorum invictissimus fuit cognominatus”.²¹⁵

Reuchlin, akinek szócsöve ez alkalommal Marranus, a megkeresztelt és körülmetélt muszlim, mindebből ezt a következtetést vonja le:

²¹³ I. m. 348. Vö. Plótinosz, *Enn.* IV, 4, 36.

²¹⁴ Zeuxis sive Antiochos 8 (vö. Busi–Campanini-féle kiadás, 220).

²¹⁵ I. m. 350.

„tanúságul arra, hogy mily sokra képesek a pecsétek és jelek, a legfontosabb férfiak szolgálnak: a zsidóknál Makkabeus, a görögöknél Antiokhosz, a rómaiaknál Konstantin”.²¹⁶ Reuchlin azonban nem veszi szem elől célját, a keresztény kabbalát, és művét a keresztény mágia dicséretével fejezi be. Nem ismer más népet, folytatja Marranus, amely a jelek, szimbólumok és szavak hatását úgy ismerné, mint a keresztények. A kereszt jelében és Jézus nevében lecsillapították a tengereket, a szeleket, és elhárították a villámokat. „Nem létezik tehát erősebb kép és szimbólum a keresztnél, és semmi sem üdvösebb a veszélyben; ugyanakkor nem létezik az igazi Megváltó más szimbóluma, mint számotokra (zsidók számára) a négybetűs istennév.”²¹⁷

A legfontosabb érv a keresztény kabbala mellett azonban nem mágikus, hanem a Gemátriával nyerhető: לַב (lav, kereszt) és פַּע (Paz, fa) számértéke megegyezik, 150.²¹⁸ Ezzel a kabbalával, a fa és a kereszt tipológiájával fejezi be művét Reuchlin, kezét a szájára teszi, és hallgat.

Összefoglalás

Reuchlin két fő művével, a *De Verbo Mirificó*val és a *De Arte Cabalisticá*val meghatározta a keresztény kabbala keretét és motívumait a következő 200 évre. A *De Arte Cabalistica* a zsidó könyvek keresztény elfogadásának vitája során annak érdekében íródott, hogy megvilágítsa a keresztények számára a kabbalista irodalom titkos keresztény jelentését a legfontosabb módszerekkel és toposzokkal együtt, amelyeket Reuchlin „kabbalának” tartott. Az istennév általa adott keresztény értelmezése keresztényként őrzi meg a zsidó névkabbalát. Az az elgondolása, hogy a püthagoreus hagyomány a görög hagyományban jelen lévő eredeti kabbala legtisztább formája,

²¹⁶ Uo. „Quantum igitur valuerunt sigilla et signacula testes erunt summi viri, Judeis Machabeus, Graecis Antiochus, Romani Constantinus.”

²¹⁷ Uo. „Est praeterea caractere illo et effigie crucis nihil etiam fortius, et in periculis nihil magis salutiferum, quanquam non aliam (ut libere fatear) ob rem nisi quod veri Saluatoris symbolum extant, sicut uobis dei symbolum est nomen illud Tetragrammaton.”

²¹⁸ I. m. 352.

megalapozta a püthagoreizmus spekulatív és teológiai nagyrabecsülését. A Szefirot szentháromságtani értelmezése kereszténnyé tette a zsidó kabbala központi magvát; elsősorban az *én szof* és az isteni rész abszolút kezdete lettek a teológiai-filozófiai gondolkodás legfontosabb kérdései egészen Spinozáig. A zsidó hagyomány átvétele a keresztény teozófiai és filozófiai gondolkodásba lehetővé tette a kabbalista szimbólumok keresztény kontextusban történő elfogadását. A keret, amelyet Reuchlin kijelölt, egészen a XIX. század kezdetéig meghatározta a keresztény kabbalát.²¹⁹

Fordította: Sár Eszter és Boros Gábor

²¹⁹ Köszönettel tartozom Tatár Györgynek, aki igen komoly segítséget nyújtott a héber betűk és szavak ellenőrzésében, illetve magyarra történő átírásukban. (B.G.)

Balázs Mihály

Thomas Morus és Jacobus Palaeologus

Morus magyarországi és erdélyi recepciójával nem foglalkozott kíváncsan alaposan a szakirodalom.¹ Az egyedüli figyelemre méltó dolgozatot Hajós József írta. Igen nagyra értékelem a nemrég elhunyt szerző munkásságát, azt a szenvedélyes szorgoskodást, amellyel felkutatta, hogy a kora újkor nagy gondolkodói közül kinek milyen művei találhatók meg az erdélyi, s különösen a kolozsvári könyvtárakban. Ezúttal azonban nem járt a dolgok végére, mivel figyelmét kizárólag a ma is elérhető példányokra korlátozva vont le következtetéseket. Így jutott arra a téves megállapításra, hogy Thomas Morus *Utópiája* megjelenését követően 450 évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy olvasását Kolozsvárott is dokumentálni lehessen, jóllehet másfelől megfogalmazza azt a hipotézist, hogy az Utopus király által a vallási türelemre hozott intézkedés, „ha csak áttételesen is, elősegítette a vallásszabadságnak [...] János Zsigmond idején történt... törvénybe iktatását.”²

Dolgozatom nem ezzel az utóbb említett kérdéssel foglalkozik, nem tér ki tehát annak bizonygatására, hogy az erdélyi tolerancia hátterében Erasmustól Sebastian Castellióig milyen gondolkodók jelenlétét lehet kimutatni.³ A recepció egy kevésbé elmosódott, nagyon konkrét mozzanatára koncentrálok. Azt igyekszem bizonyíta-

¹ Sokat ígérő címe ellenére konkrétumokat alig tartalmaz Thomas Szendrey, *St. Thomas More and East Central Europe: The Impact of his Christian Humanism*, Pittsburg, 1985. c. tanulmánya. (Duquesne University Studies in History 9.)

² Hajós József, Utópiák Kolozsvári könyvespolcokon, Thomas Morus hatásáról. *A Dunánál*, 2002, 47.

³ Ld. Balázs Mihály, „A hit... hallásból lészön. Vallásszabadság és bevett vallások (receptae religiones) Erdélyben a 16. században, in *Felekezeti és fikció. Tanulmányok 16–17. századi irodalmunkról*, Budapest, 2005, 24–25. (Régi Magyar Könyvtár Tanulmányok 8.) Itt jegyezzük meg, hogy az erdélyi tolerancia esetleges hatását a kortárs, vagy közelkortárs Európára még egyáltalán nem elemezték alaposabban. Ezt a magyar szerzők szeretik nagyon optimistán láttatni.

ni, hogy Thomas Morus XVI. századi európai recepciójában egyedülállóan fontos hely illeti meg Jacobus Palaeologust.

Az erdélyi unitarizmus történetében roppant fontos szerepet játszó gondolkodó pályaképét most nem részletezhetem⁴, csupán azt jegyzem meg, hogy a Khiosz szigeten született nyugtalan vallásújító domonkos szerzetesként szerzett nagy műveltséget, hogy aztán az olasz vallási heterodoxia képviselőivel találkozva, már ifjú korában nagyon merész gondolatokat fogalmazzon meg. Így 1555–1561 között háromszor járta meg az inkvizíció börtöneit, ám leleményének és a szerencsés körülményeknek köszönhetően mindig sikerült megszöknie. Az 1560-as évek elejétől aztán kapcsolatba került az európai protestantizmus különböző áramlataival és központjaival is, részt vett a francia reformáció történetében rendkívül fontos, Poissyban megrendezett hitvitán, ám ezek teológiai üzenete sem elégitette ki, s tevékenysége súlypontját 1563 tájától Kelet-Közép-Európába áttéve olyan teológiai és filozófiai megoldások kimunkálásán dolgozott, amelyek vezéreszméje az általa ismert nagy vallások közötti összhang, vagyis egy sajátos szinkretizmus volt. Az 1560-as évek második felében Prágában élt, s Miksa császár és magyar király támogatását élvezte, amelyet a török birodalomról szerzett hírekkel is megszolgált. Közelebről nem ismert időpontban kapcsolatba került a formálódó kelet-közép-európai antitrinitárius mozgalommal is, s 1572–1575 között megszakításokkal Erdélyben tevékenykedett, előbb az unitárius kollégiumban tanított, majd Gerendi János olcinai birtokán találjuk. Minden valószínűség szerint politikai okokból hagyta el Erdélyt, hogy aztán ugyancsak politikai kegyvesztettként végül Rudolf császár kiadja őt az inkvizíciónak, amely Rómába szállíttatta, s 1583-ban ugyanott végezték ki, ahol később Giordano Brunót. Szinte kizárólag kéziratban terjesztett teológiai és vallásfilozófiai műveiből csak azok maradtak meg, amelyeket az erdélyi unitáriusok lemásoltak. Hatása is ebben a közösségben volt a legnagyobb, s a XVII. század derekáig az erdélyi unitárius egyházban meghatá-

⁴ Alapvető monográfia: Lech Szczucki, *W kręgu myślicieli heretyckich*, Wrocław, 1972.

rozó szerepet játszott az a nonadorantista irányzat, amely gondolatrendszerének legalább egy kis részét magáénak vallotta.⁵

Pirnát Antal⁶ által felfedezett, kéziratos másolatban fennmaradt latin nyelvű műveiből az elmúlt évtizedekben a legfontosabbak modern kiadásban is hozzáférhetővé váltak. Ezek közül a legterjedelmesebb, s bizonyos tekintetben a szerző teológiájának teljes összefoglalását adó írás a *Catechesis christiana dierum duodecim* (Tizenkétnapi keresztény tanítás), amelynek Hagymási Kristófhöz intézett, s Kolozsvárott 1574 augusztusában megfogalmazott ajánlása expressis verbis ki is nyilvánítja: az egyház nevében összegzi az unitáriusok tanait, hogy mindazok tanulmányozhassák, akik szerte Európában meg akarják ismerni, hogy mit mondanak az itteniek Istentől és a keresztény fórumokon vitatott további tételekről. Mindez nem jelenti azonban azt, hogy egy szokványos kátét tartanánk a kezünkben, hiszen – mint az alábbiakban erről még szólunk – az európai humanizmus irodalmában is alaposan tájékozott szerző több műfaj ötvözésére vállalkozott. Erre utalt Hajós József is, amikor arról beszélt, hogy Palaeologus egy kalandregényszerű szöveget illesztett be egy nagyobb munkájába, „amely hasonlít valamelyest Morus főművének elejére és voltaképpen utópikumára. Ez a szöveg ugyanis Telephusnak, egy mexikói indiánnak a beszámolója Kolozsvárra kerüléséről és hazájának a spanyol hódítás előtti, utópiába illően boldog állapotáról.”⁷

E némileg sejtelmes megfogalmazás szerint tehát „valamelyest hasonlóságról” van szó, s ez véletlenszerű, vagy tipológiai lehet, hiszen mivel a latin szöveg korabeli kiadásából nem talált példányt, Hajós számára a mai kolozsvári könyvtárakban meglévő, 1869-es kiadású angol fordítás beszerzésével kezdődött a nagy mű itteni recepciótörténete. Optimistább lehetett volna azonban, ha a XVI–XVII. századi könyvlisták adatait is figyelembe veszi. Ezek arról tanúskodnak, hogy Hans Derschwantól Zsámboky Jánosig, vagy a XVII. század végén élt Michael Haliciusig a művelt magyarorszá-

⁵ Erről legújabban: Mihály Balázs, „Ungarländische Antitrinitarier IV. Ferenc Dávid”, in *Bibliotheca Dissidentium Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*. T. XXVI. Baden-Baden, 2008.

⁶ Antal Pirnát, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Budapest, 1961.

⁷ Hajós, i. m., 49.

gi és erdélyi humanisták legnagyobbjainak könyvtárában ott volt egyéb szövegek társaságában Morus *Utópiája* is, sőt egy-egy eperjesi, vagy szebeni polgárember könyvtárának listáján is rábukkanhatunk.⁸ Ezek mellett a némileg persze szórt, s eltérő időpontokból származó adatok mellett különösen beszédes a XVI. század harmadik és negyedik évtizedében élt Haczaki Márton esete. Ennek az egy ideig a Perényiek udvarában is élt váradi prépostnak olyan könyvtára volt, amelyben a Corvina könyvtárból származó egyik kódex és sok-sok Erasmus-mű mellett fellelhetők voltak Marsilio Ficino szövegei is. Ebben a társaságban őrizte az *Utópia* egyik leghíresebb, 1518-as bázeli kiadását is, amelyet a megjelenés után két esztendővel szerzett meg.⁹ Ezek a példányok persze ma már nincsenek meg, de hiába keressük a ma álló kolozsvári könyvtárak könyvespolcain azokat a bázeli kiadványokat is, amelyekről egészen bizonyosan tudjuk, hogy Giorgio Biandrata, vagy Dávid Ferenc mindennapos olvasmányai voltak.¹⁰ Semmi okunk sincs tehát arra, hogy kivételesnek, a város XVI. századi kultúrájától idegennek tartsuk a nagy angol gondol-

⁸ A *Derschwamm-könyvtár. Egy magyarországi humanista könyvjegyzéke*, kiad. Berlász Jenő, Keveházi Katalin, Monok István, Szeged, 1984, 188. (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 12.); *Magyarországi magánkönyvtárak II. (1588–1721)*, sajtó alá rend. Farkas Gábor, Katona Tünde, Latzkovits Miklós, Varga András, 1992, 91. (Adattár 13/2.); A *Zsámboky-könyvtár katalógusa (1587)* Gulyás Pál olvasatában, szerk. Monok István, 1992, 1853. (Adattár 13/3.); *Erdélyi könyvesházak IV/1. kiad.* Monok István, Ötvös Péter, Verók Attila, 2004, 256. (Adattár 16/4.)

⁹ Jakó Klára, *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója (1579–1604)*, Szeged, 1991, 42. (Adattár 16/1.)

¹⁰ Érdekes ugyanakkor, hogy mégis ránk maradt három olyan példány, amelyben erdélyi olvasók kezenyomát is ott találjuk. Az 1518-as bázeli kiadás egy csonka példánya olyan kolligátumban őrződött meg, amelynek használója a XVII. században bizonyosan magyarul beszélő unitárius volt. A kolligátum egyik darabja ugyanis egy evangélikus hitvallás, s a szentháromságról szóló részletéhez a következő margináliákat írta oda az említett XVII. századnak látszó kéz: „Hamis a szád. Halod-e nem blasphemáj az égre, mert Pál uram nem tanította”, „Itt a fejem, üsd el, ha ezeket sz. írásban megtalálod.” Egy a szöveg tartalmára utaló megjegyzés az *Utópiában* is olvasható („Mindazonáltal meg mongya, hogy jel is ugy vagyon”). A példány jelzete a kolozsvári akadémiai könyvtárban: U 69709. Ugyanitt megtalálható az *Utópia* 1631-es kiadásának (*Thomae Mori Utopia a mundis vindicata. Amsterodami apud Joannem Janssonium, 1631*) egy példánya, amelyben az unitárius kollégiumba kerülése előttről a következő tulajdonosok neve olvasható: Michael Sala, Ludovicus Sala, Alexius Sala, Samuel Sala, Ladislaus György, Josephus Geiza (1768), Franciscus Székely. A példány jelzete: U 63710. A kolozsvári egyetemi könyvtárban az 1601-es frankfurti kiadásból is van egy példány, ebben azonban a XVII. századi bejegyzések németországiak, tehát később kerülhetett Erdélybe. Jelzete: 262.

kodó jelenlétét egy Kolozsvárott is íródott és ott befejezett munkában. Igazolhatatlanként nyugodtan félretelhatjuk tehát azt a Hajós felfogásából logikusan adódó esetleges megfontolást is, hogy a *Catechesis* írója valamelyik másik állomáshelyén, mondjuk Prágában, vagy Dudith András krakkói házában építhette be hatalmas terjedelmű, s talán hosszabb ideig készült művébe a Morus-részleteket. Különösen, ha azt is figyelembe vesszük, hogy a *Catechesis* retorikai és irodalmi eszközökkel ugyan, de mégis félreérthetetlenül utal arra, hogy Kolozsvárott járunk. A *Catechesis christiana* ugyanis egy tizenkét napon keresztül zajló beszélgetés leírása, amelynek során terítékre kerül az unitarizmus teljes dogmatikai rendszere, természetesen oly módon, hogy a legtöbbet egy pastor névre hallgató szereplő szónokol. Fiktív beszélgetésről van természetesen szó, de a megszólalók szavaiból egyértelműen kiderül, hogy Erdély legfontosabb városában zajlanak a megbeszélések, egy olyan városban, amelynek polgárai túlnyomó többségükben magyarok, s a mindent tudó pastorról is tudni lehet, hogy Dávid Ferencről van szó.

A mű talán legizgalmasabb beszélgetésére a negyedik napon kerül sor, amikor is az addigi szereplőkhöz csatlakozik egy indián is, aki a városba érkező spanyol kereskedőkkel jutott el Kolozsvárra, s a jövetelének az volt a célja, hogy megismerkedjen az itteniek vallásával, amelyről már Spanyolországban is hallott egyet mást. Olyan vonzónak, s az erőszakkal az emberekre kényszerített katolikus hittől annyira különbözőnek találta, amit meséltek neki erről, hogy nem tudott lemondani arról, hogy személyesen is felkeresse ezt a települést. A pastor és környezete mindezt nagy elégtétellel veszi tudomásul, ám természetesen roppant kíváncsiak arra is, hogy miképpen került a Telephusnak nevezett indián Európába. Ekkor Telephus elmeséli, hogy a hitet őshazájában gátlástalan erőszakkal terjesztő spanyolok miképpen hozták át őt fivérével egyetemben rabszolgának, ám az európai partok előtt hajótörést szenvedtek, amit csak ő és testvére élt túl, majd becsületes és jóindulatú emberek pártfogásukba vették és kitanították őket. Megismerkedtek a keresztény felekezetek tanításával is, jóllehet csak formálisan lettek keresztények, mert nem találták vonzónak azt a világot, amelyben üldözik és kínozzák azokat, aki őszintén megvallják hitüket, ha az bármiben is eltér a többségétől. Ezt követően fejt ki aztán, hogy miképpen éltek

és miben hittek egykori honfitársai. Az itt leírtakat célszerű szó szerint is idéznünk, s együtt olvasnunk azzal, amit Morus *Utópiájában* Hythlodaeus mond a szigetlakók vallásairól:

„Religiones sunt non per insulam modo, verum singulas etiam urbes variae, aliis solem, lunam aliis, aliis aliud errantium siderum dei vice venerantibus. Sunt quibus homo quisquam cuius olim aut virtus, aut gloria enutuit non pro deo tantum sed pro summo etiam deo suspicitur. At multo maxima pars eademque longe prudentior nihil horum, sed unum quoddam numen putant, incognitum, aeternum immensum, inexplicabile, quod supra mentis humanae captum sit per mundum hunc universum virtute non mole diffusum, hunc parentem vocant.”¹¹

„Orientem solem venerabantur nostri non, quod sol esset illis Deus, sed quod is, qui solem mitteret, ut videre possemus et cernere, quae essent ante pedes, esset in cultu massimo. Aliorum siderum et planetarum cultus praeteribatur. Erat et lunae et ignis suus cultus, et sacrificia dedicata et, quae existimabantur grata his hominibus, erant efficta simulachra et depictae imagines, quae domi a singulis colebantur.”¹²

Telephus a továbbiakban ősei békeszeretetről, földművelő életmódjáról, a pénzt mellőző árucseré meg szervezéséről mond még olyan részleteket, amelyek Dostálovát, a latin szöveg tudós kiadóját Morus *Utópiájára* emlékeztették, ám ezeket mi most mellőzzük. Figyelmünket csak arra a mozzanatra összpontosítjuk, hogy a nap imádása mindkét esetben egy mélyebb istenismeret megnyilvánulása, ami Morusnál az egyetlen *numenre* irányul, amely virtusa által terjed szét az univerzumban (hoc universum virtute non mole diffusum), míg a Palaeologus kevésbé filozofikus indiánjainál egyszerűen a nap elküldője, vagy megteremtője lesz. Dostálová arra is utalt, hogy a Kolozsvárott alkotó görög eretnek egy jóval később

¹¹ Thomas More, *Utopia. Latin text and english translation*, ed. by George Logan, Robert M. Adams, and Clarence H. William. Cambridge, 1995, 218.

¹² Jacobus Palaeologus, *Catechesis christiana dierum duodecim*, ed. Růžena Dostálová, Varsoviae, 1971, 63.

íródott szöveggel, Girolamo Benzoni *La historia del mondo nuovo* c. művével házasította össze a Morusnál olvasottakat. Az olasz szerző 1565-ben előbb olaszul, később latinul is megjelent munkájából Palaeologus átvette az Újvilágba érkezett spanyolok kegyetlenségéről írottakat. Benzoninál azt olvassuk, hogy a spanyolok szavai és tettei közötti különbséget, az arcukra kiült vadságot és kegyetlenséget látva a derék indiánok azt fontolgatták magukban, hogy vajon miféle gonosz Isten lehet az, akinek ilyen fiai vannak.¹³ Mindezt az inkvizícióra alkalmazva és kihegyezve mondja aztán Palaeologus Telephusa a keresztény hitet közöttük terjeszteni akarókról a következőket: „Nos apud nos facile tulissemus unum Deum esse credi et dici, ex quo oriretur mandato perpetuo et occideret sol et luna et omnia, quae circum terram vagantur errantia et firma sidera. Non solum autem de diis illa, quae dixi, affirmabant nostris Hispani, quibus aientibus minus credebatur, verum etiam nulla compositio animorum ad bonos mores et os ad execrandum Deum ad singulas horas paratissimum etiam nullam ob causam et paratus homo quadrato pileolo, qui ab omni scelere accepta stipe expiaret. Id veri erat omnibus nostris maxime invisum.”¹⁴

Ez persze ismételten összefüggésbe hozható Morus művével is, hiszen elég a *De religionibus Utopiensium* margináliával bevezetett részlet talán legtöbbet idézett egyetlen epizódjára emlékeztetni. Itt egy újabb marginália (Laude trahendi sunt homines ad religionem – Dicsérettel kell az embereket a vallásnak megnyerni) összegzi annak a részletnek a tanulságát, amely azt meséli el, hogy a szigetlakók kirekesztik közösségükből azokat, akik bármiféle erőszakhoz folyamodva próbálják terjeszteni vallási nézeteiket, s erre a sorsra jutott az a keresztény is, aki a többi vallás szidalmazásával akart híveket szerezni Krisztus vallásának. Telephus tehát az idővel is takarékoskodva, a lényegre koncentrálva merít Morusból, s hasonlóképpen gazdálkodik Benzoni szövegével is. Itt azonban már nem csupán ilyen ok-

¹³ „Qualis, malum, Deus iste est, qui tam impuros ex se filios et sceleratos homines genuit? Si pater quidem ille filiorum similis est, minime bonum esse oportet?” Girolamo Benzoni, *Novi novae orbis historiae*, 58. (Az 1581-es kiadást használtam. Jelzete az OSZK-ban: Ant. 5621.) E mű fontos magyarországi olvasóiról (Szamosközy István, Szenci Molnár Albert) lásd Kovács Sándor Iván, *Pannóniából Európába. Tanulmányok a régi magyar irodalomról*, Budapest, 1975, 86–89.

¹⁴ *Catechesis christiana*, 63.

ból kurtítja meg forrását, hanem jelentékeny módon át is értelmezi. Az olasz szerző ugyanis nem minden tekintetben igenli az indiánoknál tapasztaltakat, s az *Indiorum religio et ritus* c. fejezetben gazdagon hoz részleteket babonás elképzeléseikről is. Ezeknek az a mondandója, hogy a Sátán által behálózott újvilágiak sok tekintetben az ókori pogányokra jellemző, vagy azokra is hajazó téveszmék rabjai. A legfontosabbnak látszó megállapítás azonban az, hogy amikor különböző isteneikhez imádkoznak, akkor az ételeken, italokon, és a jó egészségen kívül csupán azért könyörögnek, hogy győzedelmeskedjenek ellenségeik felett. Az olasz szerző tehát a század derekán az újvilágiak természetéről kialakult vitában azok pártján állt, akik szerint ezeknek a vadaknak nincs elképzelésük a boldogság magasabb rendű fokozatairól és a túlvilági életről. Talán nem árt itt emlékeztetnünk arra, hogy Morus *Utópiájának* lakosai ezt a legnagyobb véteknek tartják, s emberszámba sem veszik azt, aki azt merészeli hirdetni, hogy a lélek a testtel együtt elpusztul, s nem hisz abban, hogy a halál után a vétkekért büntetés jár, az erény számára pedig jutalom van kitűzve. A holtak feltámadásáról és a lélek halhatatlanságáról külön értekezést is író Palaeologus hasonlóan vélekedett. De nem csupán a szócsövének tekinthető pastor hangsúlyozta ezt több ízben is, hanem a nyolcadik napon erről kibontakozott eszmecsere során megszólaló Telephus is arról beszélt, hogy egyetlen olyan emberről sincs tudomása, aki az övéi közül tagadta volna a lélek halhatatlanságát, s az indiánok közül mindenki hitt abban, hogy az erényes cselekedetek a túlvilágon valamilyen jutalomban részesülnek.¹⁵

Kérdés, miért olyan fontos mozzanata ez az *Utópia* utóéletének? Ennek körvonalazásához fel kell idéznem azt, amit Morus művének fogadtatásáról, a recepció legkorábbi szakaszáról megállapított a szakirodalom.¹⁶ Kiindulópontul le kell szögezmem, hogy Morus mű-

¹⁵ „Apud nos nullus unquam visus est mihi, cum illic adhuc essem, de animae immortalitate et vigilia dubitare. Nam vidi in veneratione fuisse virtutem et audiui dici virtutis esse a diis in altero mundo invisio nobis reposita et parata praemia, quae studiosis virtutis post fata redderentur. De corporum resurrectione nihil dici audiui. Verum enim vero neque aetas mea nec mutatus patriae status permittebat de his plura aut quaerere aut nosci.” *Catechesis*, 255.

¹⁶ Peter R. Allen, „Utopia and European Humanism: the Function of the Prefatory Letters and Verses”, in *Studies in the Renaissance*, 10, 1963, 91–107.; Gudrun Honke, „Die Rezeption der Utopia im frühen 16. Jahrhundert”, in *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, hrsg. von Wilhelm Vosskamp, Bd. 2, 168–182.

vének első négy kiadását megkülönböztetett figyelem övezi a modern szakirodalomban is, hiszen itt olyan edíciókról van szó, amelyek bizonyíthatóan az ő, illetőleg az ő véleményét kikérő Erasmus közreműködésével jöttek létre. Az 1516-os löveni, majd az azt követő 1517-es párizsi, és a két 1518-as bázeli kiadás közös sajátossága, hogy igazi humanista opusként látták meg a napvilágot, tehát a Morus és Erasmus barátainak, továbbá az európai humanizmus hozzájuk valamivel lazábban kötődő tagjainak köszöntő versei és a műről véleményt mondó levelei keretezik az *Utópia* szövegét.

A paratextusok ezen füzére, sokszínű, egymásnak sok tekintetben ellentmondó, vagy éppen egymást fontos pontokon kiegészítő gondolatokkal gazdagítja a főszövegben leírtakat, s olyan értelmezési lehetőségeket jelöl ki, amelyek a mű utóéletének bizonyos szakaszaiban meghatározókká váltak.¹⁷ Jól kivehető például annak a vonulatnak a markáns jelenléte, amely a satirikus irodalmi hagyományba illeszti be a művet, s az *Utópiában* leírt ideális állapotot a leleplezés eszközeként kezeli.¹⁸ A legerőteljesebben ez talán Guillaume Budé Thomas Lupsethez írott levelében ragadható meg, amely a korabeli joggyakorlatra kihegyezetten szinte folytatja az *Utópia* két könyvében olvasottakat. Eltérés mutatkozik persze abban, hogy az olvasó megelégszik-e a korabeli állapotok leleplezésével, vagy megvalósíthatónak gondolja az ellenszerként leírtakat, s hol látja ennek határait. Elmenne-e esetleg még a vagyonszőcség bevezetéséig is, hiszen ez felelne meg annak, ami az ősegház életéről az *Apostolok cselekedetei* nem egy helyén olvasható, vagy egy tágabban értelmezett morális megújulásra való felszólításként értelmezi a műben megfogalmazottakat.

Természetesen roppant fontos eltérések mutatkoznak a számba vett négy kiadás között, ám ezeknek a konkrét körülményeket is mérlegelő, aprólékos, minden forrást számba vevő elemzése aligha lehet egy magyarországi kutató feladata.

¹⁷ Az értelmezések történetéhez jól használhatók a következő áttekintések: George M. Logan, *The Meaning of More's „Utopia”*, Princeton University Press, 1983.; Jenny Kreyssig, *Die Utopie des Thomas Morus. Studien zur Rezeptionsgeschichte und zum Bedeutungskontext*, Frankfurt am Main, 1988. (Europäische Hochschulschriften 3.)

¹⁸ Erről a kérdésről az általam ismert legalaposabb tanulmány: „Werner von Koppenfels, Mundus alter et idem. Utopiefiktion und menippeische Satire”, *Poetica*, 13, 1981, 16–66.

Csupán azt emeljük ki tehát, hogy retorikai-poétikai szempontból a legegyneműbbnek és legegyszerűbbnek az első kiadás látszik. Természetesen már ebben is jó néhány mozzanat jelzi a szöveg megcsináltságát és fiktív jellegét. Önironikusnak, a túlhajtott hitelességre törekvés leleplezésének tekinthető például az, amit a Száraz folyó Láthatatlan városbeli hídjáról olvashatunk. Az első könyvet közvetlenül megelőző, a Morus által Peter Gileshez intézett levélben az áll, hogy vita alakult ki közte és famulusa, Johann Clemens között ennek méretéről. Clemens azt állította, hogy csak háromszáz lépésnyi hosszú, míg a levélíró emlékezete szerint Hythlodaeus ötszáz lépésnyinek mondta. Morus pontosítást kér, mert nem akarja, hogy bármi hamis legyen, majd így folytatja: „ita si quid sit in ambiguo, potius mendacium dicam, a quam mentiar, quod malim bonus esse quam prudens.”¹⁹ A szöveg melletti marginália (Nota theologicam differentiam inter mentiri et mendacium dicere) aztán tételesen is elutasítja a szándékos hazugság vádját, s mivel a főszövegben ötszáz lépésnyi lesz a híd szélessége, ez a mozzanat is ennek az eszménynek a megvalósulását demonstrálja. Programszerűen olyan szövegről van tehát szó, amit az ékesszólástól egyébként is idegenkedő szerző egyszerűen a Hythlodaeus szájából hallottakat átvéve, az igazság rögzítésének póré és becsületes szándékával írt meg. A sokaknak gyanakvásra okot adható gondolatmenet, a mű címe, a roppant beszédes oximoronokból álló földrajzi nevek egész sora²⁰ a kifinomultabbak, vagy a görögül valamelyest tudók számára persze leleplező lehetett, s Jerome de Busleydennek a kiadvány élére helyezett, Morushoz írott levele számol is ezzel. Ezért beszél arról, hogy sokan kételkednek abban, hogy valóban létezik egy ilyen álam, ám őket majd meggyőzi, ha felidézük nekik, hány ország és birodalom pusztult el nyomtalanul a viszályok következtében. Tagadhatatlanul dominál tehát az a törekvés, hogy a Hythlodaeus által leírtakat valóságosan is létezőknek tüntesse fel, ezt a célt szolgálta a közölt térkép és ábécé, továbbá a sok nagyon konkrét és gyakorlatias elképzelés arról, hogy miképpen kellene felkeresni a sziget lakóit: Morus Gilhez írott levelében olvashatunk arról a teológusról, aki

¹⁹Thomas More, *Utopia*, 34.

²⁰Erről igen alapos tanulmány: James Romm, „More’s Strategy of Naming in The Utopia”, in *Sixteenth Century Journal* XXII, 1991, 173–183.

a pápával akarja kiküldetni magát, s megismétlődik ez a mozzanat Jean Desmarez Thomas Lupsethez írott levelében is, aki azon elmélkedik, hogy miképpen lehetne megszervezni a hasznos dolgok cseréjét az európaiak és a szigetlakók között: a kereszténységért cserébe ők átadhatnák államszervezési tapasztalataikat.

Úgy gondolom, ez a tendencia lényegesen meggyengül, illetőleg idézőjelbe tevődik az 1517–1518-as kiadásokban. Morus újabb, a fogadtatásra is visszatekintő levele nem csupán a reflektáltság tényével teremtett új helyzetet, hanem a benne foglaltakkal is. Az az eljárás, hogy egy minden valószínűség szerint általa kitalált bizonytalankodó olvasó reflexióihoz fűzi megjegyzéseit, a lehető legtermészetesebbé teszi az egyértelmű megállapítások kerülését, s a szöveg bravúrosan él is e lehetőséggel. Az olvasók ítéletére hagyatkozik tehát, s állhatatosan kerüli a határozott megfogalmazásokat. A korábban hangsúlyozott pontosságot végleg relativizálja az az információ, hogy Hythlodaeus nem csupán neki mondta el, amit tapasztalt, hanem más tekintélyes férfiakkal sokkal többet közölt. Ennek a mindezt elbizonytalanításnak a csúcsa aztán az lesz, hogy míg itt azt tanácsolja a hitetlenkedőknek, hogy keressék fel Hythlodaeust Portugáliában, aki március elsején még jó egészségnek örvendett, addig Peter Giles Busleydenhez írott levelében az áll, hogy útközben meghalt, mások szerint viszont valóban megérkezett hazájába, de az ottaniak erkölcsével nem tudván megbarátkozni visszatért Utópiába. Mindez aztán reflektálódik is az eddigi fejleményeket összegző 1518-as kiadásban, amit nem egyszerűen a leírtak valóságos volta mellett talán legerőteljesebben érvelő Desmarez levél elhagyása tesz egyedivé, hanem az is, hogy Erasmus Johann Frobenhez írott levele mellett itt olvashatjuk először Beatus Rhenanus Willibald Pirckheimerhez írott sorait is. A levél írója igen jellemző módon görögül ad hangot csodálatának afelett, hogy a fortélyos Morusnak magas állású teológusokat is sikerült megtevesztenie.

A megnyilatkozók többsége a retorikai-poétikai erényeket dicsérve számba veszi, hogy milyen szellemesen és invenciózusan imitálja a mű a Platónnál, illetőleg Lukiánosznál leírtakat. Ez azonban azzal a szakirodalomban persze már korábban is hangsúlyozott következménnyel jár, hogy az olvasó számára erőfeszítést követel annak pontos megállapítása, hogy egy-egy részletben ki is beszél, s milyen be-

szédmódban. A megfigyelt eljárások legfontosabb következménye aztán az lesz, hogy a dialógus és az útibeszámoló retorikai fogásait nagy leleménnyel alkalmazó szerző álláspontját egyáltalán nem könnyű megállapítani. Különösen nehézé teszi ezt az a körülmény, hogy az antwerpeni kertben lezajlott beszélgetések egyik szereplője és az elmondottakat időnként kommentáló megjegyzésekkel kíséző lejegyzője Thomas Morus, aki nyilvánvalóan nem véletlenül szerepel ugyanazzal a titulussal a címben, az első könyv elején és a második könyv végén (London városának polgára és főbírája). Ez a könyv szerzőjének és egyik szereplőjének azonosítását sugallná, ám még ha ezt elfogadnánk is, homályban maradna, hogy mik is azok a dolgok, amelyek a záró kommentár szerint Hythlodaeus elbeszéléséből „quamquam haud pauca mihi succurebant quae in eius populi moribus legibusque absurde videbantur instituta, non solum de belli gerendi ratione et rebus divinis ac religione aliisque insuper institutis, sed in eo quoque ipso maxime, quod maximum totius institutionis fundamentum est, vita scilicet victuque communi sine ullo pecuniae commercio, qua una re funditus evertitur omnis nobilitas, magnificentia, splendor, maiestas, vera (ut publica est opinio) decora atque ornamenta reipublicae.”²¹

Mi persze úgy gondoljuk, hogy ez az azonosítás éppen úgy elfogadhatatlan, mint az a korábban a mi tájainkon meghonosodott, amely szerint a szerző valóságos álláspontját Hythlodaeus fogalmazta meg a műben, s legfeljebb a körülményekhez való kényszerű alkalmazkodás következtében nem vállalja ezt egészen nyíltan. Ha tehát csatlakozunk azokhoz az irodalomtörténészekhez, akik a szöveg retorikai-poétikai megformáltságát nem tekintik valamiféle könnyen lehámozható, s az eszmei maghoz hozzájutás végett gyorsan félre is dobható héjnak, akkor jelentőséget kell tulajdonítanunk az első négy kiadás esetében nyilvánvalóan Morus hozzájárulásával létrejött teljes szövegkorpusznak. Ez nem jelenti azt, hogy a kötetek jelentése kimerülne az irodalmi hagyomány megszólaltatásának és imitációjának pusztá örömeiben (ezt, vagy ehhez hasonló kifogásokat időnként még nagy szerzőktől is lehet olvasni az irodalmárok ellenében),²² hanem csak annak belá-

²¹ Thomas More, *Utopia*, 246–247.

²² Paul Oskar Kristeller – Hans Maier, *Thomas Morus als Humanist, Zwey Essays*, Bamberg, 1982, 15–17.

tását, hogy a megformálás egésze teremti meg a jelentést, amit tehát éppen ebben az egészben kell keresnünk. Innen szemlélve a kötetet, jelentése nem lesz más, mint az 1517–18-as kiadásokban különösen markánsan jelen levő többszólamúság, amelyben a menniposzi szatirikus hagyomány szentesíti a komoly beszédet a tréfával, s a fikció különféle mozzanataival társítani tudó áttételességet, s amelyben a direkt beszéd programszerű kerülésével fogalmazódnak meg egymásra reflektáló javaslatok a korszak alapkérdéseire.

Ha az ilyen típusú értelmezést tartjuk megalapozottnak, Morus XVI. századi recepciójának történetét úgy is felfoghatjuk, mint a sokszínűség kifakításának, vagy megszüntetésének folyamatát. Ez a tendencia talán visszafogottabban érvényesül a szöveg latin nyelvű kiadásaiban, de jelenléte ott sem tagadható. Arról van szó, hogy a szerző halála után többnyire más műveivel együtt jelenik meg az *Utópia* szövege, s ezek egymástól gyökeresen eltérő szövegkörnyezetet teremtenek a mű számára még akkor is, ha a kiadó magába a nagy műbe nem nyúl bele, s valamennyit megőriz a fent említett paratextusokból is. A legtöbbet ezekből egyébként az 1563-as bázei kiadás tartott meg,²³ ám a további szövegek még itt is jelentős áthangolódást hoznak. Az epigrammák mellett a kötet közli szerzőnk Lukiánosz-fordításait is, s ez felerősíti a kiadvány szatirikus jellegét. Másfelől a kötet végére helyezett levél a szerző haláláról egészen nyilvánvalóan átértelmezi a keresztény spiritualitásról a korábbi értekezésekben, vagy levelekben írottakat, még akkor is, ha a protestánsok ellen írott polemikus művei nem szerepelnek a válogatásban. Felveszi ugyanakkor ezeket a másik, Leuvenben gondozott összkiadás, amely célzottan a katolikus hit védelmezőjeként mutatja be Morust, s ezért az imént számba vett kísérszövegek zömét elhagyja, s persze mellőzi az időközben Rómában indexre tett Erasmus minden megnyilatkozását is.²⁴

²³ *Thomi Mori Angliae ornamenta eximi lucubrationes ab innumeris mendis repurgatae*, Basiliae, Episcopus, 1563.

²⁴ *Thomae Mori Angli... omnia, quae hucusque ad manus nostras pervenerunt latina opera...*, Lovani, 1566. A későbbi katolikus szellemben átdolgozott kiadásokhoz lásd Luigi Firpo, „Thomas More e la sua fortuna in Italia”, in *Studi sull'Utopia*, ed. Luigi Firpo, Firenze, 1977, 52–58.

Még látványosabban ragadható meg ez az áthangolódás az anyanyelvi fordítások és átdolgozások esetében. Ilyenek születtek, jóllehet maga Morus a leghatározottabban ellenezte volna ezeket, hiszen jól ismert az a sokat idézett nyilatkozata, hogy ha *A balgaság dicséretét*, vagy az ő bizonyos munkáit angolra fordítanák, akkor saját kezűleg vetné tűzre azokat.²⁵ Mivel ezekről tudomásom szerint még nem készült az európai nyelvek mindegyikét áttekinthető tanulmány, csak néhány példával tudom illusztrálni ezt a folyamatot. Ezek élén kétségtelenül az a Claudius Cantiuncula (Claude Chansonette) által készített német fordítás áll, amely Bázelen jelent meg 1524-ben.²⁶ Roppant egyszerű és gyakorlatias céljáról mindezt elárul, hogy a fordító nem csupán a paratextusokat hagyta el, hanem a teljes első könyvet is. A Bazel városához intézett ajánlás szövege ezt azzal indokolja, hogy ez csak az angolokra vonatkozik, s egyáltalán nem szükséges az *Utópia* lényegének megértéséhez. A szöveg a továbbiakban azt ecseteli, hogy a művet figyelmen kívül hagyó olvasók hasznos útmutatásokat találnak itt arra, miként lehet megszervezni egy közösség életét úgy, hogy abban rend és nyugalom uralkodjék. A helyes joggyakorlás módszereit tanulhatják tehát meg belőle az olvasók, s mindennél többet mond, hogy a legnagyobb egyenlőtlenség elkerülésének mozzanatát emeli ki: ez abban állna, ha a jókat és a rosszakat, az ostobákat és a bölcseket egyformán kezelnénk, mert ez az egyenlőség lenne a legigazságtalanabb egyenlőtlenség.

Időrendben haladva az 1548-ban névtelenül Velencében Anton Francesco Doni előszavával megjelent olasz fordítás következik, amelynek körülményeivel és eszmetörténeti helyével gazdag szakirodalom foglalkozik.²⁷ Az alkalmasint lényegesen eltérő értelmezések a következő mozzanatokra támaszkodnak. Morus itáliai nép-

²⁵ Idézi Stephen Jay Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago–London, 1984, 63.

²⁶ Thomas Morus, *Von der wunderbarlichen Insel Utopia genannt, das ander Buch*, Basel, 1524. A szerzőről: G. Kisch, *Claudius Cantiuncula. Ein Basler Jurist und Humanist des 16. Jahrhunderts*, Basel, 1970.

²⁷ *La repubblica nuovamente ritrovata del governo dell'isola Eutopia, nella qual si vede nuovi modi di governare stati, reggir popoli, dar leggi ai senatori, con molta profondità di sapienza. Storia non meno utile che necessaria. Opera di Tomaso Morocittadino di Londra*, In Vinegia, 1538.

szerűségében kiemelkedő szerepet játszott egy itáliai kereskedő és bankár, a Lucca városába való Antonio Buonvisi, aki meglátogatta a Towerbe zárt kancellárt, s akitől a halálba küldött barát egyik utolsó és legmegrendítőbb levelében búcsúzott el. Ez a levél lett az alapidokumentuma annak a nagyon erős vonulatnak, amely a katolicizmus mártírként és apologétájaként tartotta számon a nagy angolt. De nem független ettől a személyiségtől, illetőleg családtól a bennünket most jobban érdeklő másik vonulat sem, hiszen többek hipotézise szerint ezen említett kereskedő fiatalabb testvére Vincenzo Buonvisi ismertette meg Ortensio Landót is az *Utopia* szövegével. Arról az Ortensio Landóról van szó, akit már a kortárs Francesco Sansovino is az olasz fordítás elkészítőjének tartott, s aki a *poligrafi* névre hallgató írói csoportosulás egyik legtermékenyebb tagjaként Morus és Erasmus ihletésében született művek egész sorával jelentkezett.²⁸ Ő már az 1540-es években olyan álnevek alatt (Philaletis ex Utopia, Anonimo di Utopia, Polytopiensis civis) jelentette meg munkáit, amelyek nyilvánvalóan Morus művének ismeretéről tanúskodtak, s a kutatók zöme e találkozás betetőzésének tekinti az olasz fordítás kiadását. Mivel az 1541-ben megjelent *Pazzia*, s az 1543-ban közzétett *Paradossi* c. munkái szövegszerűen kimutathatóan is rájátszanak Erasmus műveire, köztük a *balgaság dicséretére*, a szakirodalom egyértelműen a nagy rotterdami egyik legeredetibb itáliai imitátoraként méltatja, jóllehet a modern értelmezők más-más fogalmi keretben próbálják kijelölni helyét a XVI. századi Itália szellemi életében. Az ismeretes módon az Alpokon túlínál jóval lassabban differenciálódó heterodoxia kutatása felől érkezők az Erasmus gondolatait radikálisan továbbfejlesztő radikális spiritualistát látják benne,²⁹ míg a retorikai-poétikai kultúra felől vizsgálódók a humanista magaskultúra ellenvilágát jelentő s a nagy mecénások által támogatott hivatalossággal programosan szembeszegülő csoportosulás képviselőjének tartják, aki a hivatalos kánont folyamatosan megkérdőjelező, formátlan és fé-

²⁸ Életrajzát bőséges bibliográfiával lásd, *Dizionario biografico degli Italiani*, 451–459. S. Adorni-Braccesi– S. Ragagli.

²⁹ Lásd Sylvana Seidel Menchi munkáit: „Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno 1550”, *Archiv für Reformationsgeschichte* LXV, 1974, 210–277.; „Chi fu Ortensi Lando”, *Rivista storica italiana* CVI, 1994, 501–564.

sületlen, ám ugyanakkor éles kritikát megfogalmazó művekkel jelentkeznek.³⁰ Megint mások nem valamiféle paraliterális jellegről beszélnek, hanem úgy látják, hogy Lando és társai nagyon is a magas irodalom világában zajló vitákba szólnak bele, amikor Erasmust követve azok pártjára állnak, akik elutasítják a Pietro Bembo, Etienne Dolet és mások által képviselt álláspontot Cicero imitálásának kötelező voltáról, s ebben az európai humanizmus egésze szempontjából sorsdöntő összecsapásban az északiak pártjára állnak. Eric Nelson több írásában³¹ azt is kifejtette, hogy e viták mögött valójában az antik filozófiai tradíció kétféle típusa állott. Szerinte az itáliai humanizmus nagyhatású XV. századi képviselői a római hagyományhoz kötődő patriotizmusukkal olyan erkölcsfilozófiát képviseltek, amelynek középpontjában a dicsőség és nagyság keresése állott, s az emberi élet legmagasabb rendű formájának az aktív munkálkodást tekintette. Ezzel szemben a görög hagyomány letéteményesei az emberi élet céljának a boldogságot (eudaimonia) tartották, s úgy vélték, hogy a természettel harmóniában élő ember számára ez a szemlélődés útján érhető el. Erasmus és Morus ezt a tradíciót állította szembe az itáliaiak többsége által képviselttel, s ennek híveiként tekintették a közösséget rombolónak az emberek közötti hatalmas vagyoni különbségeket, amelyek óhatatlanul zsarnoksághoz és torzulásokhoz vezetnek, s persze összeegyeztethetetlenek a valódi keresztény kegyességgel is. Ortensio Lando és Francisco Doni ezt a felfogást vallotta, s az 1548-as olasz fordítás olyan államként jeleníti meg Eutópiát, amely élesen szemben áll mindazzal, ami Itáliában eluralkodott. Erről beszél Doni előszava, amely nem győzi dicsérni azokat a nagyszerű szokásokat és törvényeket, amelyek lehetővé teszik, hogy a vezetők és hivatalban lévők úgy irányítsák ezt az országot, hogy igazságosság és könyörületesség a legteljesebb mértékben kibontakozhasson, s ennek szemléletes bemutatása történik meg magában a fordításban is.

³⁰ E megközelítés nagy hatású alapműve: Paul F. Grendler, *Critics of the Italian Word (1530–1560)*. Anton Francesco Doni, Niccolò Franco and Ortensio Lando, Madison, 1969.

³¹ Eric Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, 2004.; Uő., „Utopia through Italian Eyes: Thomas More and Critics of Civic Humanism”, *Renaissance Quarterly*, 59 (2006), 129–157.

Mivel időrendben Jean Le Blond 1551-es francia kiadása következik, célszerűnek látszik, hogy összefoglalóan szóljunk az erre a nyelvre a XVI. században lefordítottak mindegyikéről. A francia kiadásokról egy nagyobb időszakot átfogóan külön tanulmány is készült,³² s a XVI. századiakra vonatkozó megállapításokat az alábbiakban összegezzük. A XVI. századból három kiadásról van tudomásunk: a már említett első 1551-ben Párizsban³³ jelent meg, míg a második Lyonban látta meg a napvilágot. Ennek az az érdekessége, hogy valójában az első újrakiadásáról van szó, ám megváltozott címmel és a fordító nevének elhagyásával, illetőleg helyette az új kiadó nevének feltüntetésével.³⁴ A harmadik valójában egy részkiadás: Gabriel Chappuys 1585-ben Párizsban megjelent, a világ általa ismert államairól szóló munkája (*Estat, description, et gouvernement des royaumes et republiques du monde*) XXIV. fejezete felveszi Morus *Utópiájának* második könyvét is.³⁵

Mivel a fordítókról és kiadókról jóval kevesebbet tudunk, mint az olaszok esetében, nehezebb az eszmei és poétikai mozzatok megragadása is. Blondnak a modern méltatók által is elegánsnak és tudósnak tartott vállalkozása minden esetre összhangba hozható azzal, hogy egy korábbi fordításában a francia nyelv méltóságáról írott apológiát illesztett elé, s így módon a francia nyelv XVI. századi védelmezői közé sorolják. A kiadvány sokszólamú és tudós jellege persze korlátozódott azzal, hogy a kísérő szövegek közül egyedül a francia Budé Lusethoz írott levelét tartotta meg, ám ennek okairól semmiféle reflexiót nem olvashatunk. Még ez is elmarad a lyoni kiadásból, illetőleg a Budé levelének néhány gondolatát nevének elhallgatásával egy *Advertissement declaratif de oeuvre* címet viselő előszó veszi át, amely nem győzi hangsúlyozni, hogy a mű roppant

³² Brenda Hosington, Early French Translations of Thomas More's Utopia (1530–1730), in *Humanistica Lovaniensia* 33, 1984, 116–134. Lásd még: Uwe Dethloff, Die Rezeption von Thomas Mores Utopia in der französischen Renaissance, in *Germanisch-romanische Monatschrift* 74, 1993, 209–213.

³³ La description de l'isle d'Utopie ou est compris le miroir de republiques du monde et l'exemplaire de vie heureuse, redige... par Thomas Morus citoyen de Londres et Chancelier d'Angleterre... avec L'épître liminaire par M. Bude.

³⁴ La Republique d'Utopie. Oeuvre grandement utile et profitable demonstrent le parfait estat d'une bien ordonnée politique. Avec advertissement declaratif de l'oeuvre par Barthelemy Aneau.

³⁵ De la republique d'Utopie, estat et gouvernement d'icelle.

fontos szociális és morális tanulságokat tartalmaz. Chappuys egyetlen sort sem tart meg, s nem közöl saját gondolatokat sem.

Különösen érdekes eltéréseket figyelt meg a szakirodalom ugyanakkor a vallással foglalkozó fejezet esetében. Érdeemes itt előre bocsátanunk, hogy míg Blond és Chappuys katolikus volt, Aneau esetében ez egyáltalán nem bizonyos, a lyoni nyomdász pedig kifejezetten polemikus protestáns művek egész sorát adta ki ezekben az években. Így aztán különösen beszédes, hogy mindhárom fordítás lényeges változtatásokat hajt végre Morus szövegén. Ezek jellegéről már sokat elárul az is, hogy módosítanak a címen, s mindhárman egyes számot használnak a többes szám helyet, nem a szigetlakók *vallásairól* beszélnek tehát, hanem *vallásáról*, illetőleg Blond és nyomában Aneau az eredeti (*De religionibus Utopiensium*) címet a következőképpen bővíti ki: *Du cultivement, maniere d'adorer, religion et creance des Utopiens*. Természetesen nem véletlen változtatásról van itt szó, ezt végképp világossá teszi, hogy mindhárom XVI. századi szöveg lényegesen megkurtítja az eredetit. Ebben a fejezetben mindhárman radikálisan lecsökkentik a margináliákat, s így szinte teljesen mellőzik a korabeli európai kegyességi gyakorlatot illető kritikai megjegyzéseket, de a főszövegből kimaradnak azok a részek is, ahol Morus kissé rejtélyes ambivalenciával beszélteti főhősét arról is, hogy milyen viszony van a szigetlakók vallásai és a keresztyénység között. Nem szerepelnek tehát a francia változatokban azok a részek, ahol a szigetlakók között meghonosodott vallási türelemről van szó, s kimarad annak a keresztyény neofitának a türelemhez szokott szigetlakókat megdöbbenő erőszakos fellépése is, aki azal fenyegette az áttérni nem akarókat, hogy bizonyosan a pokolba jutnak. (Őt aztán a király száműzetésre ítelteti, de nem vallási nézetei miatt, hanem mert felbujtotta az egyszerű embereket.)

Roppant érdekes módon még a francia fordításoknál is halványabb reflexiók kísérik a század derekán megszületett angol kiadásokat. Az előzmények után persze ez egyáltalán nem meglepő, hiszen magának a latin szövegnek egyetlenegy kiadása sem jelent meg a szigetországban a XVI. század első felében. Ralph Robinson angol fordítása 1551-ben Londonban látta meg a napvilágot, s csatlakozik az eddig tárgyaltakhoz abban, hogy Peter Gilesnek Busleeydenhez írott levelén és az epigrammákon kívül elhagyja, illetőleg újjal he-

lyettesíti a kísérő szövegeket.³⁶ A William Cecilhez írott ajánlás a közjó érdekében végzett munkálkodás eredményeként mutatja be a fordítást, s a hálálkodások közepette beszél a munka nehézségeiről. Nem részletezi azonban, miféle haszon származik az angol fordításból, ám annál inkább szükségesnek tartja, hogy bíráló megjegyzést tegyen az eredeti szerzőjére. Kifejti tehát, hogy az isteni kegyelem naggyá és külföldön is ismertté tette a szerzőt, ám a keresztény vallás bizonyos tételeiről tévesen vélekedett, s egészen halála pillanatáig makacsul ragaszkodott tévedéseéhez. Itt tehát csupán Morus életére utal, ám az 1556-ban megjelent második kiadásban már egy újabb ajánlást is olvashatunk az olvasóhoz, amely szükségesnek tartja leszögezni, hogy a művet a benne lévő merész állítások miatt szinte csak magának fordította le, s csakis egyik barátja szüntelen unszolásának engedve állt rá mégis a megjelentetésére.

Megfigyeléseinket összegezve és a vallás kérdésében elhangzottakra koncentrálnva megállapíthatjuk tehát: a fordítások arról tanúskodnak, hogy a felekezetekre szakadóban lévő Európában elvesztette aktualitását a vallásnak az a filozofikus megalapozása, amit Hythlodaeus oly vonzónak talált, s lelkesen mutatott be beszélgetőtársainak, s amelynek értelmezésében persze távolról sincs egység a szakirodalomban. A felvilágosodás előzményeire kihegyezett értelmezők nagy hangsúlyt helyeznek arra, hogy a vallás körébe tartozó dolgok belátására is az ész (ratio) vezet a szigetlakókat, míg mások előszeretettel hangsúlyozták azokat a korlátokat, amelyek ezt a *religio rationalist* keretek közé szorítják: a lélek halhatatlanságában nem hívőket emberszámba sem veszik és kirekesztik a közösségből, másfelől az egység és a békesség biztosítékaként az is szerepel, hogy nem lehet szüntelenül vallási vitákat folytatni. Véggképpen nincs egyetértés abban, hogy mi is lehetett magának a szerzőnek álláspontja a dialógus egyik szereplője által előadottakról. Akik szerint Hythlodaeus olyan furor fűtötte végletes radikalitás képviselője, amit Thomas Morus elutasított, nem győzik hangsúlyozni a nagy gondolkodó és politikus világszemléletének folytonos elemeit, s úgy vélik, Morus ugyanúgy elvetette a

³⁶ *A fruteful and pleasaunt worke of the best state of a publique weale and of the newe yle called Utopia*, writtem Latine by Sir Thomas More... translated into English by Ralph Robinson, London, 1551.

Hythlodæus által eszményítetteket, mint később Luther és a további, szenvedélyesen vitatott eretnekek tanait. Ennek a felfogásnak árnyaltabb változatát képviseli a Magyarországon is sokat olvasott Greenblatt. Úgy látja, hogy a hit Morusnál állandó elem egy egységes, megváltoztathatatlan, s az ellenőrizhetetlen szubjektív vélekedéseket kizáró vallási egységben, s ez éppúgy jelen van korai műveiben, mint a későbbi vitairataiban. Végül is az *Utópiában* sem esik szó sehol a vallások közötti abszolút szabad választásról, Hythlodæus szavai nem a vallási vélekedések szabadpiaci versengését írják le. Greenblatt szerint erről akkor beszélhetnénk, ha fölmerülhetne az a lehetőség is, hogy a keresztények csatlakozzanak a Mythra kultuszának hódoló szigetiekhez, ám ez szóba sem kerül, kizárólag arról van szó, hogy az ottaniakban támad hajlandóság a keresztény hit felvételére.³⁷

Úgy vélem, a Morus életmű nagyon súlyos mondanivalót hordoz, az eretnekek fizikai megsemmisítéséig is elmenő megfogalmazása-it kell félretolni ahhoz, hogy folytonosságról beszélhessünk. Nehéz azonosnak látni a későbbi Morus Luther és mások ellen folytatott elszánt küzdelmét azzal, hogy a szigetlakók még az isteni gondviselést tagadókat is abban a reményben zárják ki a közéletből, hogy esztelenségük előbb vagy utóbb majd meghátrál az érvek előtt. Azokkal tartunk tehát, akik nagy különbséget látnak a Hythlodæus által elmondottak és Morus később született művei között, s ezt összefüggésben látjuk azzal, hogy azok a kereszténységet filozófiai-lag is megalapozni akaró, sokszínű törekvések, amelyek Cusanus, Marsilio Ficino, vagy Pico della Mirandola műhelyében és környezetében születtek, a felekezetek fokozatos kiépülésével végleg lekerültek a napirendről. Közismert, hogy az északi humanizmus legfényesebb éveiben ezek az indíttatások még elevenen éltek Erasmus és Morus környezetében, a reformáció kibontakozása következtében azonban ezek a protestáns világban éppúgy lekerültek a napirendről, mind a katolikusban.

Ebben a háttérben szemlélve válnak figyelemre méltóvá a Palaeologusnál olvasottak. A fentiekben ecsetelt itáliai fejlemények felől nézve először is a két antik hagyomány együttes jelenlétét

³⁷ Greenblatt, *Renaissance self-fashioning*, 64.

észlelhetjük. Ősei vallását bemutatva ugyanis Telephus a következőképpen fogalmaz: „Ita nullam fidem habebant nostri nisi quae fides dicitur humanae societatis vinculum, quae maxima observatione colebatur a nostris, cum essent.”³⁸ Már Dostálová felfigyelt arra, hogy az indián itt Cicero szavait (humanae societatis vinculum) használja, s *Az állam*ról írott mű idézése egyértelműen a latin hagyomány megszólítását jelenti, amely egyébként egyre fontosabbá vált Palaeologus teológiájában. Éles polémiát folytatott ugyanis az antritrinitarizmusnak azzal az áramlatával, amely az állami szerveződés szempontját teljesen negligálva törekedett az evangéliumi szegénység és egyszerűség megvalósítására. Azokkal tehát, akik nem csupán megfogalmazták, hanem életgyakorlattá is tették a Budé levelében oly szuggesztíven összegzett evangéliumi elveket. Közismert, hogy az európai reformációban az anabaptisztikus közösségek voltak ennek legkövetkezetesebb letéteményesei, s elveik különösen a lengyelországi antitrinitáriusok között találtak követőkre. Telephus ezek ellenében hangsúlyozza, hogy ősei országában olyan tisztelettel viseltettek a tisztségviselők iránt, amilyen Európában sehol sem jellemző. Szempontunkból azonban jelentősebb, hogy ebből a teológiai rendszerből nem kopott ki teljesen a természeti vallásra (religio naturalis) vonatkozó elképzelés sem, amely a nagy felekezetekben már lekerült a napirendről, vagy nem elégséges, az üdvözülést biztosítani képtelen voltát hangsúlyozták. Telephus szerint legalább az alapzata lehet valaminek, s visszatér e gondolat a direkterben fogalmazó értekezésekben is. Valami hasonlót észlelhetünk a *De tribus gentibus* című műben, amely részletesen szól arról, hogy miképpen voltak képesek a rómaiak és a görögök egykor arra, hogy az evés és az ivás gyönyörűségén kívül valami magasabb rendű öröm és boldogság (altera salus) elnyerését is beiktassák az emberi élet céljai közé. A zsidó, a keresztény és a muszlim hit szinkretizmusára vonatkozó elképzelése ugyan már nem erre támaszkodik, hanem az Ábrahámmal közölt isteni kinyilatkoztatásra (Offenbarung) épül, ám folytonosan visszatér az a mozzanat, hogy a vallás valamely alacsonyabb rendű fokozata bizonyos embercsoportoknál természetes módon, kinyilatkoztatás nélkül is

³⁸ *Catechesis*, 63.; *Égi és földi hitviták*, 45.

kialakulhat. Bármily bizonytalan és homályos, bármily könnyen babonába és bálványimádásba csúszó is ez a vallás, érdemes jelentőséget tulajdonítunk annak, hogy megrázó fejleményekben gazdag évtizedek után Morus híres művére építve mégiscsak helyet kap Palaeologus teológiai rendszerében. Másfelől azonban szembesülnünk kell a *Catechesis christiana* főhő-sének, a beszélgetéssorozatot uraló unitárius prédikátornak a véleményével is, aki a rendíthetetlen hittételek birtokában bizony elég lenéző attitűddel fejti ki, hogy bármit is mond a derék Telephus, az Újvilágban élő indián ősei és rokonai a dolog lényegét tekintve mégiscsak bálványimádók, hiszen „a napot és a holdat és a tüzet” három istenként tisztelik. A nehéz sorsú, filozofikus igényű görög eretnek tehát ily módon mégiscsak téglákat szállít felekezete dogmatikai építményéhez. Másfelől persze ez a felekezeti horizonton túltekinteni akaró tájékozódás legalább az unitáriusok legfőbb oktatási intézményében, a kollégiumban³⁹ nagyon tartósnak bizonyult, hiszen majd a 80-as, 90-es évek fordulóján születnek meg itt Christian Francken és mások tollából azok a kéziratban terjesztett művek, amelyek a korban egészen ritka következetességgel kérdeznak rá a teológia és filozófia viszonyára.⁴⁰

³⁹ Ennek légköréről mintaszerűen adatgazdag klasszikus tanulmány: Pirnát Antal, „Arisztotelianusok és antitrinitáriusok. Gerendi János és a kolozsvári iskola”, *Helikon* XVII, 1971, 363–392.

⁴⁰ A szövegeket Keserű Bálint és Herner János fedezte fel. Pontos leírásuk: *Bibliotheca Dissidentium Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*. T. XIII. Antitrinitaires polonais II. ed. Jacek Wijaczka, Baden-Baden, 1991. Szövegközlés és értelmezés: József Simon, *Die religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?). Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Wiesbaden, 2008. (Wolfenbüttler Forschungen 117.)

Simon József

Enyedi György (1555–1597) és a szillogizmus középfogalma

Enyedi Györgynek¹ két arca ismert a vele foglalkozó szakirodalomban. Egyfelől a Philippus Beroaldus *Gismunda és Gisquardus* című Boccaccio-adaptációjának magyar széphistóriává történő átdolgozójaként, illetve Héliodórosz *Aethiopicájának* latin nyelvre fordítójaként tartjuk számon. Másfelől mint sokszínű vallási író, aki az erdélyi antitrinitárius egyház püspökeként prédikációkat ír, valamint teológiai és polemikus műveket szerez. Tanulmányom Enyedi munkásságának e második arculatával kíván foglalkozni, arra tesz kísérletet, hogy rámutasson bizonyos filozófiai eszközökre, amelyeket az erdélyi antitrinitárius egyház püspökeként egy teológiai vita általam kiemelt részletében alkalmazott 1593–94 körül.

Az elemzés alapjául szolgáló kis részlet egy olyan kéziratos formában fennmaradt terjedelmes szöveg részét képezi, amely forrásanyag jól ismert a magyar esztörténeti szakirodalom számára: Enyedi vitairata Szilvási János ellen. A kézirat Enyedi saját kézírásával maradt ránk az ún. Enyedi-kódexben, amely ma a Román Tudományos Akadémia kolozsvári könyvtárában található.² A kutatás tisztázta az első Enyedi–Szilvási polémia részleteit, ezúttal csak röviden összefoglaljuk a Káldos János és Balázs Mihály által írottakat.³ Az antitrinitárius

¹ Életéről, műveiről alaposan tájékoztat J. Káldos – M. Balázs, *György Enyedi*, Bibliotheca Dissidentium Tome XV, Ungarländische Antitrinitarier II, Baden-Baden & Bouxviller, 1993, 105–111. A halálának négyszázadik évfordulójára rendezett nemzetközi konferencia anyaga: M. Balázs. – G. Keserű (eds), *György Enyedi and Central European Unitarism in the 16–17th Centuries*, Budapest, 2000. Enyedi *Explicationese* (lásd lent 6. jegyzet) Locke tolerancia-felfogásának kontextusában: Mester Béla, „Politikai közösség és vallásszabadság. Párhuzamok John Locke-nak és Enyedi György erdélyi unitárius teológusnak a vallási türelemről alkotott nézeteiben”, *Magyar Tudomány* 48, (108.) évf. 2. sz., 2001, 184–192.

² Jelzet: MSU 474. – A szövegnek a Karácsonyi Balázs-kódexben (MSU 32) található változatával nem foglalkoztunk.

³ Vö. 1. lj.

családból származó Szilvási Enyedi tanítványa volt és valamikor az 1580-as évek második felében valószínűleg neki köszönhetette, hogy évekig nyugati egyetemeket látogathatott. Szilvási azonban hazatérése után 1590 körül a kálvinizmushoz csatlakozik, majd 1591. június 23-án a marosvásárhelyi református zsinaton támadást intéz az antitrinitáriusok ellen.⁴ Szilvási első kifejezetten az ekkorra már az antitrinitárius egyház püspöki tisztét betöltő Enyedi ellenes polémiaját egy az 1Kor1:4-re épülő prédikációban fejti ki, amelynek szövege nem maradt ránk. Enyedi 1593. október 17-én egy magyar nyelvű prédikációval (*Contio 60*) válaszol,⁵ amelynek latin fordítását egy három oldalas bevezető levél kíséretében 1593. október 28-án el is küldi Szilvásinak. Szilvási egy *Apologia* című művel válaszol, amely szintén nem maradt ránk. Enyedi erre válaszol *Defensiójában*, majd egy hosszabb értekezésben *Concionis examen* címmel alaposabban tárgyalja Szilvási vitaindító prédikációját. Enyedi a Szilvásihoz intézett levelet, a *Contiót*, a *Defensiót* és a *Concionis exament* az Enyedi-kódexben láthatóan összefüggő gondolatmenetként összekapcsolja: e munka befejezését 1594. február 23-ai dátummal látja el.

Enyeditheoretikus munkásságának középpontjában az antitrinitárius felekezet által vallott teológiai tanítások elméleti problémaköre áll. Ezen tanítások sarkalatos pontja a Szentháromság dogmájának kritikája. Az általam kiemelt kis részlet is ebben a kontextusban értelmezendő: a cáfolandó tézis szerint Krisztus csak akkor lehet a Szentháromság egyik személye, ha egylényegű az atyával, és különbsége tőle csupán személy szerinti különbség a vele alkotott lényegi egységen belül. A cáfolandó tézis szerint a térben és időben megtestesült Krisztusnak rendelkeznie kellett az örökkévaló isteni természettel. Amikor Enyedi argumentációja arra irányul, hogy megcáfolja a történeti Krisztus örökkévaló természetét, akkor egyúttal a Szentháromság dogmájának alapvető tézise ellen érvel.

⁴ A beszéd szövege nyomtatásban is megjelent: *Oratio Ioannis Szilvasii...*, Cibinii 1591. Vö. RMNY 675.

⁵ A magyar nyelvű prédikáció több forrásban is fennmaradt, modern kiadása: *Enyedi György válogatott művei*, válogatta Balázs Mihály és Káldos János, Bukarest–Kolozsvár, 1997, 154–181.

A téma: Luk. 1,16–17⁶

Enyedi vitapartnere, Szilvási János a következő szillogizmus által vélte bizonyíthatónak azt, hogy Krisztus rendelkezik az atyai természetet sajátosságával:

„Az, amire Keresztelő János Izrael sok fiát megtérítette, és akire tekintettel megjelent és akinek számára felkészítette a népet oktattva, az Izrael fiainak Istene volt, ahogy azt Gábiel angyal mondja. Luk. 1,16–17.

Az, amire Keresztelő János Izrael sok fiát megtérítette, és akire tekintettel megjelent, és akinek számára felkészítette a népet oktattva, az Krisztus volt, ahogy arról beszámolnak az összes evangélisták, és még az ördög sem volna képes tagadni.

Tehát Krisztus Izrael fiainak Istene, avagy a Jehova Isten volt és lesz, Gábiel angyal szerint.”⁷

Enyedi György válasza:

„Válaszom: A szillogizmusban négy terminus van. A középső terminust ugyanis másképp fogjuk fel a felső tételben, mint az alsó tételben. A felső tételben ugyanis a következő limitációval érvényes: elsődlegesen és alapvetően (*primario et principaliter*).

⁶ A kéziratot saját olvasatomban közlöm, ezen alapulnak a tanulmányban olvasható idézet-fordítások. A magyar fordításokban néhol a latintól eltérően emeltem ki bizonyos kifejezéseket dőlt betűvel: ezen kiemelések tőlem származnak, és a tanulmány célját szolgálják. – A hivatkozott kézirat-részletet Enyedi szóról-szóra felveszi halála után egy évvel megjelent főművébe is, vö. *Explicationes Locorum Veteris et Novi Testamenti*, Kolozsvár, 1598, 123–124. Terminológiai szempontból hallatlan érdekes volna az *Explicationes* megfelelő helyének Thoroczkai Máté által készített magyar verzióját (Kolozsvár, 1619) is figyelembe venni a fordításkor, erre azonban e tanulmány keretein belül nincs lehetőség.

⁷ Enyedi: *Defensio*, 43: „*Is, ad quem Johannes Baptista convertit filios Israël multos, et in cuius conspectu praecessit, et cui paravit populum instructum, fuit Dominus Deus filiorum Israël, Angelo Gabriele dicente*. Luc. 1:v.16.17.

Is ad quem Johannes Baptista convertit multos filios Israël, et in cuius conspectu praecessit, et cui paravit populum instructum, fuit Dominus Christus, quod testantur Evangelistae omnes, nec Diabolus potest negare.

Ergo Dominus Christus fuit et est, Dominus Deus filiorum Israël, seu Iehovah Deus, testis Gabriele Angelo.”

Az alsó tételben viszont ezzel: kevésbé alapvetően és mintegy másodlagosan (*minus principaliter, et quasi secundario*). Magyarázat: Keresztelő János elsődlegesen és alapvetően Izrael Istenére térítette meg és készítette elő az embereket, és Izrael Istene előtt jött el, aki nem más mint az atya – mindezt kevésbé alapvetően tette meg Krisztusra vonatkozóan. Ez a megkülönböztetés összhangban van a Szentírással, ezt Krisztus számtalan más mondat között ez is mutatja: *‘A ki titeket befogad, engem fogad be; és aki engem befogad, azt fogadja be, a ki engem küldött.’* (Mát. 10:40, Ján. 13:20) Ezt ugyanis csak akkor lehet állítani, ha úgy fogjuk fel, hogy az atya kerül elsődlegesen és alapvetően befogadásra, bármennyire közvetlenül is legyen Krisztus befogadva.”⁸

Szilvási szillogizmusa tehát a következőképpen áll fel:

M (Luk 1,16–17) – P (isteni természet)

S (Christus) – M (Luk 1,16–17)

S (Christus) – P (isteni természet)

Jól látható, hogy a Szentírásból vett hely a középfogalom funkcióját tölti be. A kálvinista Szilvási szerint a középfogalom által kapcsolható össze a szubjektum-fogalommal megjelölt Christus és az atyai örökkévaló természet predikátum-fogalommal megjelölt sajátossága, így a következtetés konklúziójában azt állítjuk, hogy Krisztus rendelkezik az örökkévaló isteni természettel. Enyedi kritikája arra irányul, hogy a középfogalom a két premisszában más értelemben funkcionál: a középterminust a főtételeben ‘elsődlegesen és alapvetően’ (*primario et principaliter*) vonatkoztatjuk a konklúzióban predikálandó örökkévaló isteni természetre, míg az alsó tételben pusztán ‘kevesbé alapvetően és mintegy másodlagosan’ (*minus*

⁸ Uo. 43–44.: „R[espondeo]: Quatuor sunt termini in syllogismo. Nam medius aliter in maiore, aliter in minore accipitur. In maiore enim valet cum hac limitatione: *primario et principaliter*. In minore cum hac: *minus principaliter, et quasi secundario*. Explico: Johannes Baptista, *primario et principaliter* convertit, et praeparavit homines ac praecessit Deo [44] *Israëlis, qui est pater, minus principaliter Christo*. Hanc distinctionem esse sacris literis consonam, inter alia innumera illud Christi dictum ostendit: *Qui me recipit, recipit eum qui misit me*. Matt. 10.v.40. Joh. 13.v.20. Hoc enim non potest stare, nisi intelligatur, *primario et principaliter* recipi patrem, quamvis immediate Christus recipiatur.”

principaliter, et quasi secundario) állítjuk a Luk. 1,16–17-et a konklúzió szubjektumterminusával megjelölt Krisztusról. Enyedi meggyőződése szerint e másodlagos értelmű prédikáció nem elégséges ahhoz, hogy a konklúzióban azt állíthassuk, hogy Krisztusban fennáll az örökkévaló isteni természet. Enyedi az általa bevezetett megkülönböztetés (*principaliter – minus principaliter*) érvényét az *Újszövetség* más szöveghelyeivel is szemlélteti: Krisztus ugyanis a Mát. 10, 40 vagy Ján. 13, 20 helyeken kifejezetten utal arra a különbségre, ami az ő és az atya (az örök Isten) befogadását illeti.

Úgy tűnik tehát, hogy Enyedi a cáfolandó szillogizmusban a *quaternio terminorum* klasszikus hibáját véli felfedezni, vagyis azt, hogy a szubjektum- és predikátumterminust összekötő középterminus a két premisszában *ekvivok* módon lesz felvéve. A középső terminus ekvivokációján alapuló szillogizmus – ahogy azt Arisztotelész a *Szofisztikus cáfolatok* I,4-ben leírja – hibás, minthogy a két premisszában különböző értelemben van felvéve a középterminusként szolgáló szentírási hely.

Azonban a helyzet nem ennyire egyszerű. A fenti részlet utolsó tagmondata azt adja tudtunkra, hogy Krisztus Máté evangélista által visszaadott megnyilvánulása „*A ki titeket befogad, engem fogad be; és aki engem befogad, azt fogadja be, a ki engem küldött.*” (Mát. 10, 40) szerint elsődlegesen, primér értelemben az Atya kerül befogadásra, „bármennyire közvetlenül (*immediate* – kiemelés S.J.) is legyen Krisztus befogadva”. A problémát az jelenti, hogy a szubjektumterminussal megjelölt Krisztusról azt állítjuk, hogy a középterminussal megjelölt sajátosság (befogadottság Mát. 10, 40) *közvetlenül* jellemzi, miközben a predikátumterminussal megjelölt isteni természet kerül *elsődleges és primér* módon befogadásra. Vajon hogyan jellemezheti a szubjektumot egy sajátosság *közvetlen* módon, ha mégis csupán *másodlagos* módon predikálhatjuk róla? Hogyan állhat fenn az Evangélium hallgatója általi befogadottság sajátossága *közvetlen* és ugyanakkor *másodlagos* módon is Krisztusban? Vajon nem szűnik-e meg Enyedi kritikájának érvényessége – nem esik-e el a középterminus ekvivokációja –, ha Krisztusban a Máté 10, 40-ben említett sajátosság *közvetlenül*, miközben az örök isteni természet *elsődlegesen* inhereál?

Enyedi a következő szakaszban nyomatékosítja álláspontját:

„Azonban, hogy nehogya valaki azzal kössön belém, hogy azért kell azt állítani, hogy a Krisztust befogadóban azért az Atya kerül befogadásra, mert az atya és Krisztus ugyanazon esszenciával rendelkeznek és mert természet szerint azonosak, az fontolja meg, ami ugyanezen a helyen hangzik el: Aki befogadja az apostolokat, az befogadja Krisztust. Ezt csak akkor lehet állítani, ha azon megkülönböztetést megengedjük. Ha azonban fenntartásaink vannak e szavak: *alapvetően és kevésbé alapvetően (principaliter, et minus principaliter)* ellen, akkor használjon más szavakat, mint *közvetetten és közvetlenül (mediate immediate)* és hasonlókat, [ami alapján] megérti, hogy egy és ugyanazon emberben másképp kerül befogadásra az atya és megint másként Krisztus.”⁹

E sorokban nem annyira az a teológiai abszurditás az érdekes, hogy elhagyván a *principaliter vs. minus principaliter* megkülönböztetést, a fenti szillogizmus alapján az apostolok és Krisztus természetének azonosságára kellene következtetnünk,¹⁰ hanem a *mediate–immediate* fogalompár bevezetése. Ugyanis teljesen világos, hogy a *mediate* predikáció (egy sajátosság *közvetett* fennállásának megjelölése) a *principaliter* predikációra (egy sajátosság *alapvető–elsődleges* fennállásának megjelölésére) jellemző, míg az *immediate* predikáció (egy sajátosság *közvetlen* fennállásának megjelölése) a *minus principaliter* predikációra (egy sajátosság *kevesbé alapvető, mintegy másodlagos* fennállásának megjelölésére) vonatkozik.

Nos, ha a középterminus ekvivokációja miatti hibás szillogizmusok tanának esetében Arisztotelészre hivatkoztunk, akkor megtehetjük ezt az *immediate–mediate* fogalompár bevezetésével kapcsolatban is. Az *Analytica posteriora* I,2¹¹ kritériumai a tudo-

⁹ Enyedi: *Defensio*, 44–45: Atque ne quispiam cavilletur, ideo dici, Patrem recipi in Christo recipiendo, quia pater et Christus eandem habent essentiam, et idem sunt natura: consideret ea quae ibidem dicuntur: Qui Apostolos recipit, recipit Christum. Quod stare non potest nisi illa distinctione admissa. Aut si illa verba: *principaliter, et minus principaliter*, non placent, utatur sane aliis, ut, *mediate immediate* et similibus modo intelligat, aliter patrem, et aliter Christum, in eodem homine recipi.

¹⁰ Enyedi később nem mulasztja el kijátszani ezt a lapot sem.

¹¹ Arist.: *Anal. post.* 71b9–72b4.

mányos szillogizmus kritériumaival kapcsolatban, egy ezekre alapuló induktív-tapasztalati tudomány-módszertan lehetősége az *Analytica posteriora* I,13¹² alapján, illetve az erre vonatkozó megjegyzések a *Physica* I,1-ben¹³ kedvelt témái voltak az ún. páduai reneszánsz arisztotelizmusnak.¹⁴ A következőkben arra teszek kísérletet, hogy az Enyedi terminológiáját illető fenti dilemmákat a páduai reneszánsz arisztotelizmus felfogása alapján magyarázzam meg. Előre kell bocsátanom, hogy Enyedi – talán az őt ért vádakk miatt: az arisztotelizmus már a XVI. században sem túl hízelgő megnevezés – csak nagyon óvatosan hivatkozik név szerint páduai arisztotelianusokra: azokra a filozófusokra, akiket akár személyesen is hallgathatott páduai tanulmányai során.

A reneszánsz arisztotelizmus abból az alapvető megkülönböztetéstől indul ki, amelyet Arisztotelész az *Analytica Posteriora* I,2-ben fejt ki. Egy bizonyítás premisszáinak mindig ismertebbeknek és bizonyosabbnak kell lenniük a konklúzióénál. A tudományos szillogizmus premisszáinak közvetlenül ismerteknek kell lenniük, míg a konklúzió ismerete közvetett. Eltekintve azon problémáktól, hogy vajon elég-e, ha csak az egyik premissza közvetlenül ismert, vagy mindkettőnek közvetlenül ismertnek kell lennie, kétféle ismeretről beszélhetünk első megközelítésre: közvetett és közvetlen módon bizonyos ismeretekről. Azonban közvetlen bizonyosságunk kétféle lehet: ismereteink lehetnek általunk közvetlenül ismertek, azaz számunkra ismertebbek (ἡμῖν γνωριμωτερον) és a természet által közvetlenül ismer-

¹² Locus classicus: Arist.: *Anal. post.* 78a22–78b12.

¹³ Arist.: *Phys.* 184a10–184b10.

¹⁴ A zabarellai tudományos módszertannak mára hatalmas irodalma keletkezett, az itt következő válogatás a szerző önkényén alapul. A reneszánsz arisztotelizmus és az újkori tudományos módszertan közötti viszony első pozitív értékelése: John Hermann Randall, Jr., „The Development of Scientific Method in the School of Padua”, *Journal of the History of Ideas* 1, 1940, 177–206. A különböző tudománykultúrák képviselőinek összefoglaló tanulmánygyűjteménye: *Method and Order in the Renaissance Philosophy of Nature – The Aristotle Commentary Tradition*, ed. by D. A. Di Liscia, E. Kessler and Ch. Methuen, Aldershot etc., 1997. A zabarellai módszertan kortárs szellemi környezetének monografikus feldolgozása: Risse Wilhelm, *Die Logik der Neuzeit (1599–1640)*. Bd. 1. Kiváló analitikus háttérű tanulmány Galilei reneszánsz és későskolasztikus kontextusáról Galilei kéziratok alapján: William Wallace, *Galileo and His Sources*, Princeton, 1984. A zabarellai regressus situálása a módszerprobléma Parmenidészről eredeztetett történetében: Rudolf Schicker, „Einführung”, in J. Zabarella: *Über die Methoden, Über den Regress*, München, 1995.

tek, azaz a természet szerint ismertebbek (τῇ φύσει γνωριμωτερον) – ennek megfelelően beszélhetünk számunkra és a természet szerint közvetett ismeretekről is. E megkülönböztetés alapján dolgozta ki az reneszánsz arisztotelizmus irányzata a tudományos bizonyítás két lépcsős, ún. *regresszív* módszerét, amely két szillogizmust foglal magában: az első az ún. *analitikus-rezolutív* (demonstratio quia, αποδειξις του οτι), a második az ún. *szintetikus-deduktív* (demonstratio propter quid, αποδειξις του διοτι) szillogizmust.

Az első, a tapasztalat analízisében álló lépcsőben egy *számunkra közvetlenül*, a tapasztalatban előttünk álló *okozat* ismerete alapján következtetünk egy *számunkra* tapasztalatunkban csak *közvetve* ismert *okra*. A második, szintetikus lépcső fordítva jár el: egy *természet szerint közvetlenül* ismert *ok* alapján következtet arra a *természet szerint közvetett* ismeretre, hogy egy bizonyos effektus-*okozat* fennáll egy szubjektumon. A páduai arisztotelianusok azon túl, hogy Arisztotelész szövegein végzett egzegetikai munkájukkal egyáltalában kidolgozták a tapasztalat analízisének lehetőségét, e két módszer egymást kiegészítő alkalmazását tekintették a tudományos ismeretszerzés paradigmaticus modelljének. A szintetikus szillogizmus ugyanis a *természet szerint közvetlenül* ismert *okot* épp azon *ok* alapján állapítja meg, amely az analitikus eljárás eredményeképpen *számunkra közvetve* ismert. Nézzünk egy példát Zabarella *De medio demonstrationis* (A demonstráció középfogalma) című műve alapján!¹⁵

Tapasztalatunk amellet szól, hogy a Hold meghatározott időközönként elsötétül: azaz a Hold az ekliptikusság sajátosságával bír. Ha meg akarjuk ismerni ezt a tényt, végig kell vezetnünk a regresszus módszerét. Első lépcsőben tapasztalatunkhoz fordulunk, és az ekliptika jelenségéhez bizonyos okokat rendelünk. A Hold ekliptikussága egy számunkra közvetlenül ismert tény: tapasztalatunk számunkra közvetetten ismert okokat rendel ezen okozathoz. Az ekliptika okozatát tapasztalatunk a Földnek a Nap és a Hold között elfoglalt helyzete (*obiectio terrae*), mint ok alapján magyarázza. Zabarella szerint ezzel az ekliptika egyfajta kauzális definícióját

¹⁵ Zabarella: *Opera Logica*, Köln, 1597 (reprint: Hildesheim, 1966), 529 skk. – A mű a rengeteg kiadást (1572, 1578, 1586, 1587, 1591 stb.) megélt *Opera logica* része, az általam használt 1597-es kölni editio facsimile kiadásában (Hildesheim, 1966) az 529–614 hasábkra terjed ki a mű. A további hivatkozások mindig e reprintre vonatkoznak.

adjuk meg. Ahhoz, hogy ezen ok ismerete alapján szintetikus szillogizmussal általános ismeretet nyerhessünk, a számunkra közvetett ok-ismeretet a természet szerint közvetlenül adott ok-ismeretté kell „preparálnunk”. Ezen meglehetősen homályos átvezető műveletet a páduai tradíció képviselői különféle nevekkal illették, Zabarella „elme-gyakorlat”-nak (*examen mentale*) nevezi. Az *examen mentale* eredményeképpen kapjuk meg az ok azon általános fogalmát, amely többé már nincs kitéve a tapasztalati ismeretszerzés téridőbeli esetlegességeinek, és ami mint ilyen már képes betölteni egy deduktív-szintetikus szillogizmus középfogalmának funkcióját. Az *obiectio terrae*-nek, mint tapasztalati tényismeretnek egészen más szerepe van a tapasztalat analízisében, mint az *obiectio terrae* azon fogalmának, amely a deduktív szillogizmus középső terminusának funkcióját tölti be. A tapasztalat analízisében magát az ekliptikát vizsgáltuk és vezettük vissza azon okaira, amelyek vele konkrét kauzális viszonyban állnak. A második lépcsőben jóval óvatosabban fogalmazunk a reálisan egzisztáló ontológiai viszonyokról. Ezzel szemben igaz és általános tudásra teszünk szert, amiből azonban nem következik, hogy az ekliptika a Hold esszenciális sajátossága volna. Az ekliptika oka az *obiectio terrae*, mégsem tartozik annak metafizikai felépítéséhez. A szillogizmus alkalmazása tehát egyáltalán nem vezet a konklúzióban predikált sajátosság esszenciális inherenciájához.

Enyedi érvelésének egy lehetséges rekonstrukciója tehát a következő: feltéve, hogy célunk egy olyan szillogizmus felállítása, melynek konklúziója a 'Krisztusnak sajátja az isteni természet' kijelentés, a közvetlenül megismert 'istenti természet'-et olyan okra kell visszavezetnünk, amely a Szentírás tapasztalatában közvetetten ismert okként adódik. Ez a középterminus a Luk. 1,16–17 szentírási helye lesz: „Az, amire Keresztelő János Izrael sok fiát megtérítette, és akire tekintettel megjelent és akinek számára felkészítette a népet oktatva”. Azonban ahhoz, hogy általánosan érvényes deduktív szillogizmus középfogalmaként alkalmazhassuk, el kell szakadnunk a bibliai textus konkrét szövegkörnyezetétől, és pontosan ezt teszi Szilvási kritizált szillogizmusa. Az isteni természetnek a tapasztalat-analízis eredményeképpen adódó *közvetett* ismerete a szentírási hely alapján valóban *közvetlen* módon predikálható Krisztusról. A probléma az, hogy a tapasztalat-analízis önmagában nem nyújt általános ér-

vényű tudást: jóllehet valóban állítható, hogy Keresztelő János tevékenysége a maga téridőbeli megvalósultságában Krisztus előképe volt, azonban ez a belátás nem vezethet annak állításához, hogy Krisztus metafizikai felépítéséhez hozzátartozna az isteni-örökkévaló természet. Ahhoz, hogy fenntarthassuk annak egyidejű állítását, hogy Keresztelő János térítő tevékenysége (1) *primér* módon (értsd: a Szentírás tapasztalata szerint) az örök Istenre vonatkozott, (2) mégis *közvetlenül* (értsd: téridőbeli kauzális viszonyok szerint) Krisztus tevékenységének előképe volt, le kell mondanunk arról, hogy deduktív szillogizmus középfogalmaként alkalmazzuk Luk. 1,16–17-et. Egy konkrét-közvetlen *kauzális viszony* tapasztalati diagnózisa nem képes alapvető-primér *tudást* nyújtani. Különbség van a két, tapasztalatra épülő tudásunk között: Azon ismeretünk, hogy a Luk. 1,16–17 helylyel jellemezhető az isteni természet, a Szentírás betű szerinti értelme alapján állítható: Enyedi az ilyen – a Szentírást szó szerint követő – kijelentést több helyen enunciatív kijelentésnek (Arisztotelész-nél: ἀποφασίς) nevezi. Azonban bármennyire is Krisztus közvetlen előképének tekintjük Keresztelő János működését, e közvetlenség nem mutatható fel enunciatív – a Szentírás betűjéhez a leghívebben ragaszkodó – kijelentés által.

Itt rejlik a legnagyobb nehézség: hogyan egyeztethető össze az, hogy a középterminus közvetett ismeretét enunciatív kijelentéssel fejezzük ki? Egészen pontosan úgy, hogy a konklúzióban predikálandó isteni természet nem egy konkrét szentírási helyhez köthető isteni természet (hisz Enyedi meggyőződése szerint a Szentírás sehol sem állítja azt, hogy 'Krisztus rendelkezik az örök isteni természet sajátosságával'), hanem az isteni természet általában véve. Az enunciatív kijelentés azonban soha nem fog elszakadni a konkrét tapasztalattól, hanem igazsága mindig a tapasztalatban vele korrespondáló tényállás függvénye: azt állapítja meg az isteni természetről, amit a Szentírás közvetlen olvasásának tapasztalata szövegszerűen tudtunkra ad. Ez azonban az általában vett isteni természet vonatkozásában mindig közvetett – a konkrét bibliai hely tapasztalatának kitett – tudás lesz. Ezért állíthatja Enyedi azt, hogy az arról szóló ismeretünk, hogy Keresztelő János *primér* módon az örökkévaló Isten eljövételére készítette fel Izrael népét, az örök isteni természetről alkotott *közvetett* (*mediata*) ismeret.

Másfelől azonban természetesen konstruálhatunk olyan szillogizmusokat, mint amelyet Szilvási alkot. Ám ekkor kihagyhatatlan az *examen mentale* művelete: a tapasztalat-analízisben a szentírási hellyel megadott középfogalmat kiszakítjuk konkrét szövegkörnyezetéből, és egy deduktív szillogizmus középfogalmává általánosítjuk. Ahogy az *obiectio terrae* közvetett tapasztalati ismeretét általánosítjuk, úgy tesszük ezt Luk. 1,16–17-tel is: A számunkra közvetetten adott ismeret egy természet szerinti közvetlen ismeretté lesz. A természet szerint közvetlen ismeret esetében azonban a tapasztalatot teljes mértékben zárójelezzük. Feltéve, hogy az *examen mentale* képes betölteni funkcióját és a tapasztalatban adott közvetett okismeret általános középterminussá formálódott, érvényes kijelentést kaphatunk deduktív szillogizmusunk eredményeképp. Azonban ha Enyedi megkülönböztetéseinek értelme rekonstruálható a fent előadottak szellemében, akkor a deduktív szillogizmus konklúziója (Krisztusnak sajátja az isteni természet) nem tarthat arra igényt, hogy Krisztus örökkévaló lényegét állítsa. Zabarellát parafrázálva azt mondhatjuk, hogy az isteni természet pontosan azon a külsődleges módon jellemzi Krisztust, ahogy a Föld önnön mozgó árnyékát veti a Holdra. Ahogy az *obiectio terrae* nem tartozik a Hold metafizikai struktúrájához, úgy az örök isteni természet sem jellemzi Krisztust.

Néhány kitekintő gondolat

A páduai arisztotelizmus képviselőit a XVI. századi általános értelmi-ségi reflexió bármely formája – néhány radikális kivételtől eltekintve – veszélyesnek tekintette a fennálló kultúrpolitikai intézményrendszer szempontjából. A korai modernitás anti-arisztotelianus beidegződöttségének története (az 1513-as V. Lateráni zsinat Pomponazzi-ellenes állásfoglalásától¹⁶ nagyjából Campanelláig (*Atheismus Triumphatus*, Paris 1636) és Descartes-ig (*Meditationes* előszava, Paris 1641) elsősorban a lélek halhatatlansága problémája mentén bomlik ki. Nem kétséges, hogy e távolságtartás háttéré-

¹⁶ Vö. az *Apostolici regiminis...* incipitű bullával, V. Lateráni zsinat, 8. szekció, 1513. dec. 19, DS 1440, Freiburg, 1965, 353.

ben még Descartes esetében is mindenekelőtt kultúrpolitikai, és sokkal kevésbé elméleti motívumok húzódnak meg. Másfelől azonban az is paradigmaticusan jellemző, hogy a kora-újkori értelmi-ségi öndefiníciók nem kerülhették meg az arisztotelizmus kérdéskörében történő állásfoglalást – sok esetben épp ezen konfrontáció alakítja ezen öndefiníciókat. Ha rekonstrukciónk helyes, akkor Enyedi egyfelől nem konfrontálódik az arisztotelizmus tradíciójával, hanem kifejezetten magáénak tekinti azt. Másfelől azonban nem a lélektan egyébként is átpolitizált kérdésköre mentén viszonyul e hagyományhoz, hanem az arisztotelianusok által kidolgozott tapasztalati módszert megpróbálja kamatoztatni a teológiai egzegetika területén. Nem az érdekli, hogy az arisztotelianus lélektan különböző formái milyen teológiai implikációkkal bírnak, hanem az, hogy a konfesszionális kultúra kulcskérdését – nevezetesen az egzegetikát – illetően milyen elveket vehet át a páduaiak tudománymódszertani megfontolásaiból. Mindennek alapján nem csak az érthető meg, hogy a XVII. század első évtizedeiben miért vált ki oly nagy nemzetközi visszhangot¹⁷ a briliáns magyar egzegéta poszthumusz megjelent főműve, hogy még egy Marin Mersenne¹⁸ is egyfolytában egy példányért esedezik leveleiben, hanem talán arra is következtethetünk, hogy a magyar filozófia állítólag siralmas története talán mégsem Apáczai Csere János Descartes-parafázisaival kezdődik.

¹⁷ Pl.: Pareus, David, *In Genesin Mosi Commentarium. Quo [...] controversiae & Dubia Fidei plurima perspicue explicantur: [...] cum primis F. Socini & G. Eniedini Samosatensianorum, nec non R. Bellarmini & Ben. Pererii Jesuitarum solidè refutantur.* Heidelberg, 1609. Martini, Jacob, *Photinianorum novorum et cum primis Georgii Eniedini Blasphemij oppositus.* Wittenberg, 1614.

¹⁸ További részletek: J. Káldos – M. Balázs, *György Enyedi*, Bibliotheca Dissidentium Tome XV, Ungarländische Antitrinitarier II, Baden-Baden & Bouxviller, 1993, 105–111.

Ruth Hagengruber

A Napváros (Città del Sole) Tommaso Campanella metafizikájának és gazdaságtanának fényében

A Napváros

TOMMASO CAMPANELLA NAPVÁROSA, ILLETVE MORUS ÉS BACON UTÓPIÁI

Tommaso Campanella *Napvárosát* a közösségi együttélés megszervezésének tekintetében gyakran hasonlítják Morus Tamás *Utópiájához*. Valóban felfedezhetők hasonlóságok a két mű között. Morus *Utópiájához* hasonlóan *A Napváros* polgárai is egyenlőtizedet viselnek. A nők szerepe is hasonlóan felvilágosult, és jogaik a férfi polgárokéival azonosak; mindkét szerző azonos véleményen van e tekintetben azzal, amit már Platón is követelt *Az államban*. Szintén felfedezhetők hasonlóságok Campanella *Napvárosa* és Francis Bacon *Új Atlantisza* között. Campanella osztozik Bacon lelkesedésében a technikai haladás iránt. A Napváros polgárai kétszáz éves kort is megérnek a tudományoknak köszönhetően, a mezőgazdasági munkát pedig szélhajtásos járművek segítik, nem úgy, mint Morusnál, ahol mindenki köteles részt venni a földművelésben. A talaj termékeny, mivel feltalálták a trágyázást és az öntözést. Mi több, a Napváros polgárai repülni is megtanultak. A gazdagság a tudomány áldásának köszönhetően növekszik.¹ Így Campanella utópiájára is igaz az, ami Baconnál elmondható: a természet ajándékai a tudomány segítségével gyarapíthatók. Ezen felül

¹ A Morus, Bacon és Campanella utópiái közötti hasonlóságokkal, illetve eltérésekkel kapcsolatban lásd még Ruth Hagengruber, „Scarcity and Abundance in Early Modern Utopian Thought”, in Miguel Ramiro-Aviles (szerk.): *Utopia. La Búsqueda de la Sociedad ideal*, Madrid, 2009.

a Napvárosra is igaz az az elgondolás, hogy ahol nincs semmi, ott az emberi feltaláló szellem teremt valamit. Ahogy Campanella gazdaságtani írásaiban fogalmaz: „Praeterea ubi deest copia rerum, affluit copia ingeniorum...” [Ezen túlmenően, ahol a dolgok nem állnak bőségesen rendelkezésre, ott bőségben vannak a gondolkodó fők...] ² A két angol keresztény államától eltérően Campanella Napvárosa brahmanikus vagy püthagoreus birodalom. A Napváros bejáratát és létesítményeit geometriai képletek és matematikai arányok határozzák meg. Vezetője a Nap, ami a város lakóinak nyelvén a Metafizikussal azonos jelentésű. Ő a legfőbb döntéshozó minden világi és vallási dologban. ³

Hogy valójában mi is a szándéka Campanellának az utópisztikus állam eme leírásával, illetve hogy elképzelésében mennyire távolodik el elődjétől, Morustól, és milyen jelentős különbségeket tud felmutatni Francis Bacon művéhez képest; nos ezek csak akkor válhatnak jól láthatóvá, ha a Napváros legfőbb vezetőjének szerepét Campanella filozófiai főművével összefüggésben olvassuk. A *Napvárosnak* a *Metafisica* alapján történő interpretációja azonban mind-ezidáig csupán vágyálom volt. Éppen ezért a következőkben *A Napváros* jellegzetességeit Campanella *Metafisicájával* összefüggésben szeretném bemutatni Önöknek. Értelmezésem során *A Napváros* első, 1602-es olasz nyelvű szövegét fogom alapul venni. A két mű összefüggéseinek elemzésekor ezért első lépésként *A Napváros* és a *Metafisica* recepciótörténetét szeretném röviden áttekinteni.

A TÖRTÉNETI CAMPANELLA ÉS A NAPVÁROS ÉRTELMEZÉSE

A Napváros – a *Città del Sole* vagy *Civitas Solis*, attól függően, hogy melyik olasz vagy latin nyelvű változatáról van szó ⁴ – recepciójá-

² „Quaestiones Oeconomicae”, in Tommaso Campanella, *Philosophia Realis*, Párizs 1637, 184. Vö. R. Hagengruber, „Wirtschaften als Erhalt der Güter – eine Utopie?” *Ethica. Wissenschaft und Verantwortung* 2, 1998, 182–189.

³ T. Campanella, *A Napváros*. Ford. Sallay Géza. Budapest, Lazi, 2002, 10. (A szerző által használt német fordítás az eredeti olasz szöveg egyik 1602-ben készült, a trentói könyvtárban őrzött kéziratos másolatát veszi alapul. A *Napváros* magyar fordítója az eredeti olasz szöveg egy másik, szintén 1602-es kópiáját használja, amely Luccában, a Biblioteca Governativa-ban található. – A fordító.)

⁴ T. Campanella, *La Città del Sole. Civitas Solis*. Edizione complanare manoscritto della prima redazione italiana (1602) e dell’ultima edizione e stampa (1637). Traduzione,

nak története szorosan kapcsolódik bizonyos életrajzi adatokhoz. Tommaso Campanella 1568 és 1639 között élt.⁵ Mindmáig tartja magát az az elmélet, hogy Campanella egy a kizsákmányoló spanyol uralom elleni felkelés vezére volt Dél-Itáliában. E tervbe vett, majd később elbukott megmozdulásra sokáig úgy tekintettek Campanella műveinek értelmezői, mint ami döntő fordulatot idézett elő filozófiai gondolkodásában. Így a kutatók élesen megkülönböztetik a korai évek, illetve a kudarcba fulladt forradalmi kísérlet utáni Campanellát. Az ifjú Campanella a *Philosophia Sensibus Demonstrata* szerzője volt, egy materialista inspirációjú mű, amely Lucretius és Telesio hagyományában íródott. E felfogásokkal tűnnek egybehangzónak azok a megfontolások, amelyek Campanella Napvárosára a kommunisztikus közösségi elméletek előfutáraként tekintenek. A tervezett felkelést 1599-ben elárulták, vezetőit letartóztatták és kivégezték. E körülménynek köszönhetette Campanella, hogy már élete során nagy ismertségre tett szert, miután a tény, hogy a domonkos rend tagja volt, valamint szimulált tébolya és/vagy befolyásos kapcsolatai megóvták őt a többi főkolompos sorsától. Mindezzel együtt Campanella 1626-ig a nápolyi börtönök foglya volt, gyakran a legmostohább körülmények között. Mind a mai napig tartja magát az az elképzelés, hogy letartóztatása fordulópontot jelentett Campanella filozófiai gondolkodásában. A balvégzetű 1599-es felkelés viszonyítási ponttá vált Campanella több mint száz ránk maradt művének datálásánál. Az 1599-es év eseményeit választóvonalnak tekintő besorolási rendszer ugyanakkor éppen A Napváros esetében bizonyult igen problematikusnak. A korai évek liberális, materialista és ateista reformerét a letartóztatás utáni, politikai szélkakasként viselkedő, az ellenreformáció képviselőjeként fellépő Campanellával szokták szembeállítani. Jóllehet A Napváros szövegének nem ismert olyan feljegyzése, amely a letartóztatás előtről származna, a benne foglalt utópisztikus elképzelé-

apparati critici, note di commento e appendici a cura di Tonino Tornitore, Milánó 1998.

⁵ Campanella életének rövid áttekintését lásd Luigi Firpo, *Dizionario biografico degli italiani*, 1974, 372–401. További adatok találhatóak még R. Hagengruber, *Tommaso Campanella. Eine Philosophie der Ähnlichkeit*, St. Augustin, 1994. Az utóbbiban Campanella írásainak átfogó bibliográfiája is megtalálható.

seket, így például a vagyonközösség bevezetéséről, illetve a házasság eltörléséről szóló megfontolásokat inkább a szerző korai életszakaszához szokták kötni. Más elemeit ugyanakkor, mint például a Napvárosnak a Metafizikus és három segítője, Pon, Sin és Mor (Hatalom, Bölcsesség és Szerelem) által történő irányítását inkább már az ellenreformatori korszakhoz kapcsolódó elképzelésnek tekintik. Campanella műveit folyamatosan egybemosták politikai és privát életrajzának történéseivel. Ezzel kapcsolatban szögezte le egészen egyértelműen Antonio Corsaro, hogy nem lenne szabad megszületnie egyetlen olyan Campanella-tanulmánynak sem, amely az életrajzot és a filozófiai gondolatokat szétválasztja.⁶ *A Napváros* a felkelés programirata lett, illetve a kudarcot vallott lázadás értelmezési mintaként szolgált Campanella írásaihoz. Luigi Amabile hívta fel a figyelmet elsőként a per aktái, illetve *A Napváros* szövege között található számos egyezésre. A szövegeket az 1970-es években újból átkutató Gisela Bock átfogó vizsgálódásait követően arra a következtetésre jutott, hogy *A Napváros* valójában az 1599-es felkelés programjának tekinthető.⁷

A „korai” Campanellára preszocialista gondolatokat dédelgető forradalmárként tekintő elméletekhez hasonlóan jelentősek a „kései” szerzőt ellenreformátorként feltüntető megközelítések. Az utóbbi a „fordulat” elméleteként vált ismertté, és e tézist leginkább Luigi Firpo kiváló Campanella-kutató népszerűsítette. Firpo szerint *A Napváros* utópiája már a letartóztatás után keletkezett; ennek megfelelően pedig nem forradalmi kiáltvány, hanem a tömlöcbe vetett barát önigazoló írása, amelyet a kiengesztelődés gesztusaként kínált fel.⁸ Eszerint *A Napvárost* Campanella ellenreformatori lelkülete hatja át. Ezzel egybehangzó *A Napváros* kritikai szövegkiadását gondozó Norberto Bobbio értelmezése is. Ő egyenesen „hazugságnak” titulálja a mű szövegét, amelyet szerinte Campanella „puszta számításból” alkotott.⁹

⁶ Antonio Corsaro, *Tommaso Campanella*, Bari, 1961, 7.

⁷ Gisela Bock, *Thomas Campanella. Politische Interesse und philosophische Spekulation*, Tübingen, 1974. A műben megtalálható a periratok és *A Napváros* szövegének szembeállításai, a 117–228. oldalakon.

⁸ L. Firpo, *Lo stato ideale della controriforma*, Bari, 1957.

⁹ Norberto Bobbio, *Einleitung zu Tommaso Campanella, Città del Sole*. Kritische Edition mit lateinischem und italienischem Text. Torino, 1941, 15–18.

A tények ugyanakkor azt mutatják, hogy az értelmezés alapjául szolgáló datálás bizonytalan. Közelebbi vizsgálódáskor ugyanis megkérdőjelezhetővé válik a Campanella életét élesen két részre választó elmélet. Úgy vélem, hogy Campanella filozófiájának értelmezése, illetve *A Napváros* megértésének szempontjából is lényeges e szétválasztás elutasítása. Csupán így lehetséges *A Napváros*ba már korán beépített elemek kibontása a később kifejlesztett metafizikai és tudományelméleti megfontolások segítségével. A Napváros működésének, illetve Campanella metafizikájának kifejtése közötti egyezéseket már korán kimutatták. Amerio átfogó történeti tanulmányai eredményeként megállapítja, hogy Campanella *Metafisicá*jának keletkezése közvetlenül a barát letartóztatása utáni időre tehető.¹⁰ Annak, hogy Campanella írásainak egyetlen korábbi értelmezése sem indult ki az életmű egységességéből, meglátásom szerint politikai oka is van. A XIX. században ismét felbukkanó, és a XX. századi kutatásokat is meghatározó Campanella-interpretációk saját szociális kontextusukból kiindulva próbáltak meg érvelni. A Campanellát a kor köztudatába ismét visszahozó befolyásos gondolkodók, mint Gramsci vagy Lafargue, meglehetősen kivonatossan interpretálták a filozófus szerzetes gondolatait. Esetükben az életmű azon elemei kerülnek előtérbe, amelyek egyfelől Morus egalitárius eszméihez köthetők, illetve visszautalnak Platon ideális államára. E két műben ugyanis korai kommunisztikus elgondolások fedezhetők fel. Campanella kizárólagosan politikai szerzőként való újrafelfedezése a XIX. században kezdődik. A balikerű felkelés története, illetve a filozófus ezt követő letartóztatása szorosan köthető volt a korai szocialista mozgalmak XIX. századi tapasztalataihoz. A Campanella gondolkodásának kizárólagos megjelenítőjeként előtérbe tolt *Napváros* értelmezését olyan módon alakították át, hogy egybevethető legyen a XIX. század második felének olasz történelmével. Az életmű recepcióját így messze menőig *A Napváros*ra és a felkelésre szűkítették. Antonio Gramsci megjegyzéseiből, illetve Paul Lafargue, Francesco De Sanctis és Benedetto Croce tanulmányaiból a kor politikai háttére tükröző-

¹⁰ Romano Amerio: „Nota sulla cronologia dell’opera metafisicadi T. Campanella”, *Sophia* 3, 1935, 195–202.

dik vissza.¹¹ Campanella *A Napvárossal* valóságos „kommunista Homéroszá” lépett elő e gondolkodók szemében.

AZ ÉLETMŰ EGYSÉGE MELLETT SZÓLÓ ELMÉLET

A Campanella életművének két alkotói szakaszba való besorolását hirdető elmélet elutasítása esetén azonban olyan indokkal kell előállnunk, amely képes alátámasztani az egységességről szóló koncepciót. Romano Amerio már utalt arra, hogy a metafizikai alapkérdések tárgyalása már a korai művekben is megjelenik. E felismerés ugyanakkor nem sarkallta Ameriót egy olyan új Campanella-interpretáció kidolgozására, amely azután az egység-elmélet kidolgozásához vezetett volna. Amerio ehelyett – Firpótól és Bobbiótól eltérően – úgy vélte, nem volt mély törés Campanella életművén belül, mivel a filozófus soha nem képviselt olyan mély szenzualizmust, amelyet ne lehetett volna egyeztetni kései írásaival. Mindenesetre Amerio utalt elsőként az életműben rejlő rendszeres konzisztenciára. Ezzel párhuzamosan Campanella tudományelméleti célkitűzésére is felhívja a figyelmet, amelyet a barát *Instauratio Scientiarum*ában fogalmazott meg. Az ebben felvázolt koncepció alapját az képezi, hogy Campanella életművének a tudományok teljes körű bemutatásának és felosztásának kifejtésén keresztül kíván értelmet adni. Az *Instauratio Scientiarum* a gondolkodó utolsó, életében megjelent és saját kezűleg szerkesztett kötetében látott napvilágot 1637-ben, Párizsban.¹² E szándék egy kisebb megvalósulási formáját Campanella már közreadta a Tobias Adami által 1617-ben megkezdett életműkiadás keretében, *Prodromus Philosophiae instaurandae* címmel. Az 1637-es *Instauratio Scientiarum*ban Campanella ismét ki-

¹¹ Paul Lafargue, „Thomas Campanella”, in K. Kautsky–P. Lafargue: *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen*, Bd. I. Die Vorläufer des neuen Sozialismus, Stuttgart, 1895, 469–606. Lafargue azt a felfogást képviselte, hogy Campanella *A Napvárost* a dél-amerikai gyarmatosítások ellenjavaslataként alkotta meg. Benedetto Croce, „Il comunismo di Tommaso Campanella”, in *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari, 1968 (1921), 177–213. Vö. A. C. dei Tavian, *Fra Tommaso Campanella e la sua dottrina sociale e politica di fronte al socialismo moderno*, Nocera 1895, 4.

¹² T. Campanella, „Instauratio in prologum instauratarum scientiarum”, in *Philosophia realis libri quatuor*, Párizs, 1637, 1–32.

fejt, hogy miért képezi a szenzualizmus metafizikája alapját, és hogy hogyan kapcsolható mindkettő a hasonlóságtanon keresztül az alapelvek felismeréséhez. Campanella szerint a tudomány feladata a megismerő és a megismerendő dolog közötti kapcsolat elemzése: „scientia est [...] relatio scientis ad scitas res”. Így vezet az út a tapasztalattól a tudásig és az általánosig, így válik lehetségessé az átmenet az ens realettól az ens rationisig.¹³ Bár Amerio észrevette az életművön belüli szoros szerkezeti összefüggéseket, e felismerést mégsem tette egy interpretációs továbblépés alapjává. Ennek okai mindenestre meglehetősen egyértelműek. Campanella kritizálta Galilei idealizmusát, és ez az álláspontja szintén csak hasonlóságelméletén keresztül válik érthetővé.¹⁴ Amerio, aki nem volt kapható egy szenzualizmusból kiinduló matematikai értelmezésre, Campanella Galilei-kritikáját a filozófus felvilágosodás-ellenes beállítottságának újabb bizonyítékaként értelmezte.¹⁵ Giovanni di Napoli is rámutatott Campanella életművének rendszerszerű tudományos irányultságára, és felismerte a barát filozófiájának univerzalisztikus igényformálását. Di Napoli elmélete ugyanakkor, amely szerint Campanella csupán a „megújulás századának tudatával átítatva” merte megfogalmazni ezt az igényt, jelentősen mérsékli a szerzetes-filozófus célkitűzésének univerzalisztikus jellegét.¹⁶

¹³ Lásd még ehhez R. Hagengruber, „Der Entwurf der Wissenschaft.” In uő: *Tommaso Campanella. Eine Philosophie der Ähnlichkeit*, St. Augustin 1994, 138–181.

¹⁴ Lásd még ehhez a matematikának és tudománynak a hasonlóság elméletén belüli helyzetét tárgyaló okfejtéseimet: R. Hagengruber, „Die Theorie des Punktes aus der Philosophie der Ähnlichkeit”, in P. Gomez-Pin (szerk.): *Categorías e intelligibilidad global*, San Sebastian, 1994, 101–107; R. Hagengruber, „Paralellen um den Punkt zwischen Campanella und Leibniz”, in *Leibniz und Europa*. VI. Internationaler Leibniz-Kongress, 1994, 309–316; R. Hagengruber, „Punkt und Mathematik in der Metaphysik des Tommaso Campanella”, in Tamara Albertini (szerk.): *Verum et Factum. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance*. Stephan Otto 60. születésnapjára írt köszöntőbeszéd. Bern–Frankfurt–Párizs–New York, Peter-Lang Verlag 1992, 505–514.

¹⁵ R. Amerio érdemei közé tartozik, hogy Campanella matematikai munkáit kiadta; ugyanakkor e munkák kellő értékelése már nem sikerült neki, éppen annak következtében, hogy Campanella tudományfelfogásába nem sikerült tényleges bepillantást nyernie. R. Amerio, „Il sistema delle scienze e la economicità delle matematiche nella filosofia del Campanella”, *RFNS* 27, 1935, 99–105; vö. R. Amerio, „L'enciclopedia delle scienze nel pensiero di Tommaso Campanella”, *Filosofia* 117, 1966.

¹⁶ Giovanni di Napoli, *Tommaso Campanella. Filosofia della Restaurazione cattolica*, Padova, 1947.

A következőkben megmutatom, hogyan értelmezhető az életműnek az *Instauratio Scientiarum*ban is kifejtett belső egységéből kiindulva *A Napváros*, és ahhoz is igyekszem eligazítással szolgálni, hogy miképp értendők Campanellának a saját metafizikájára¹⁷ tett utalásai ezen utópiában. Hogy jobban érthetővé váljék annak a koncepciónak a jellege, amelybe *A Napváros* beágyazódik, illetve hogy Campanella írásainak összkompozícióját szemléletesebben bemutathassam, most a szerző metafizikai, illetve reálfilozófiai – és az azon belül található közgazdasági – gondolatait fogom felvonultatni.

A metafizikai alapok

A NAP ÉS HÁROM SEGÍTŐJE

Mindjárt *A Napváros* szövegének elején olyan utalásokba ütközünk, amelyek csak a metafizikai hasonlóságban kontextusában értelmezhetők. Az olvasót az alább bemutatott módon vezeti be a szerző utópiájába.

„A város hét nagy övezetre oszlik, ezeket hét nagy bolygóról nevezték el. [...] A hegy tetején nagy tér van, középen hatalmas, csodálatosan megépített templommal. [...] A templom teljesen kerek [...] Az oltár fölött csak egy nagy világtérkép van, rajta az égboltozattal, s egy másik, amely a földet ábrázolja.”¹⁸

A Metafizikust és három segítőjét, Pont, Sint és Mort már a kezdeteknél bemutatja a szerző, mivel Campanella metafizikai koncepciójának ismerete nélkül a mű többi lényeges része értelmezhetetlen maradna:

¹⁷T. Campanella, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres*, Párizs 1638. A *Metafisicát* kivonatokban G. Di Napoli adta ki olasz nyelven 3 kötetben, Bolognában, 1967-ben.

¹⁸T. Campanella, *A Napváros*. Ford. Sallay Géza. Budapest, Lazi, 2002, 8–9.

„Van köztük egy Főpap-Fejedelem, akit Napnak hívnak; a mi nyelvünkön Metafizikus a neve, ő mindennek a feje [...]. Három mellérendelt fejedelem van, Pon, Sin, Mor, azaz Hatalom, Bölcsesség, Szerelem. A Hatalom háborúkkal, békekötésekkel, hadimesterséggel törődik, a háborúban a legfőbb [...]. A Bölcsesség törődik a szabad művészetek és a mechanikai mesterségek összes ágával, tudásaival és tisztviselőivel [...].”¹⁹

Számos olyan elemet is megemlít itt Campanella, amelyekre hasonlóság-tanát építi; ide tartoznak a Föld és a kozmosz, illetve a templom függőnyeire festett bolygók és csillagok közötti kapcsolatokra tett utalások is.²⁰

Ezután a festményekkel borított várost ismertető híres leírások következnek. Ezek *A Napváros* összes változatában megtalálhatók, és a dialógus leismertebb, legizgalmasabb részei közé tartoznak.²¹

¹ A festményekkel borított falak Sin, azaz a Bölcsesség mellérendelt fejedelmének felügyelete alá tartoznak. A templom külső falai csillagokat ábrázolnak, a város első falgyűrűjének belső oldalán matematikai képletek láthatók, míg „kívülről az egész Föld térképe látható, továbbá az egyes tartományok térképei szertartásaik, szokásaik, törvényeik leírásával és az ott használatos és rendezett ábécével”.²² Ezután a kőzetek, ásványok, fémek, tavak, tengerek, folyók, borok és olajok következnek. A várost képező hét falgyűrű közül a harmadik belső oldalára a világ füveit és fáit festették, a negyedikre pedig a madarakat és egyéb állatfajokat. A hatodik fal belsején található festmények a különböző mesterségeket ábrázolják, míg kívül a törvények

¹⁹l. m. 10.

²⁰ Itt hasonlóságok vehetők észre Andrea Sacchi festményeivel, amelyek feltehetően Campanella vázlatai alapján készültek VIII. Orbán pápa termeibe. Ehhez lásd R. Hagengruber, „Zwischen Hermetismus und Magie”, in uő, *Tommaso Campanella. Eine Philosophie der Ähnlichkeit*, St. Augustin, 1994, 8–15, valamint az ábra a 21. oldalon.

²¹ Az ábrázolások segítségével valószínűleg Comenius érte el a legnagyobb hatást, aki *Orbis Pictus* című művében is átvette azokat. Vö. Francis A. Yates, *Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*, Weinheim, 1990, 343. (The Art of Memory, The University of Chicago Press, első kiadás: 1966.) Yates ebben a munkájában a festett falakat a virtuális nevelés programjaként értelmezi. Campanella Comeniusra gyakorolt hatását lásd J. Cervenka, „Die Weltenschichten bei Campanella und Comenius.” *Acta Comeniana* 4/1, Prága, 1979, 117–157.

²² T. Campanella, *A Napváros*. Ford. Sallay Géza. Budapest, Lazi, 2002, 11.

feltalálói helyezkednek el meglehetősen vallási sokszínűséggel, amelyben egymás mellett látható Jupiter, Merkúr, Mohamed és Jézus.²³ A mű idézett részeiben könnyed vonásokkal felvázolt oktatási koncepció annak az enciklopédikus és szenzualista önmegértésnek a kifejeződése, amelynek igazolására Campanella Napvárosa szolgál. A diákok oktatása egyszerre több érzékelési módon keresztül történik, „s a gyermekek még tízéves koruk előtt megcsömörlés nélkül, játszva tanulják meg történetileg e tudományokat”.²⁴

Mornak, a Metafizikus harmadik segítőjének feladata a fennmaradás biztosítása. A Napvárosban Mor, vagyis „a Szerelem ügyel a nemzésre, úgy egyesítvén a férfiakat és nőket, hogy jó fajta jöjjön létre”.²⁵ Ezen a helyen a platóni program válik felismerhetővé; Campanella saját koncepciója a Szerelemhez tartozó további attribútumokban tűnik fel. Mor felügyeli a nevelést, a gyógyfüvek használatát és az orvoslás művészetét, vagyis röviden mindazt, ami a test fenntartásával kapcsolatos. A Szerelem társfejedelem funkcióját csak akkor érthetjük meg kellőképpen, ha az előbb vázolt szenzualista hátteret is figyelembe vesszük. A három metafizikai primalitás azonosítása Campanellának azzal a korai elgondolásával, amely *A Napvárosban* megjelenik, megkérdőjelezi azokat a mostanáig közelelt elméleteket, amelyek a társfejedelmeket (kizárólag) a keresztény Szentháromság megfelelőiként értelmezték.

A korai, de legfőképp igazán a kései Campanella legfőbb érdemét abban látom, hogy a materiális és érzékszervi adottságok szisztematikus ábrázolására törekszik. Számos más reneszánsz gondolkodóhoz hasonlóan ő is panteista és szenzualista pozícióból szemléli a világot. Ami kitünteti őt, az ama próbálkozás, hogy a hasonlóságtan alapján próbálja meg felépíteni ismeretelméletét és metafizikáját. Campanellát az foglalkoztatja, hogy a hasonlóságtanból kiindulva hogyan lehetséges megragadni az általánosat. Munkásságát azon kérdés megválaszolásának szenteli, hogy az egyes tényadatok összekapcsolása mi módon lehetséges, és hogyan lehet ezt elméletileg megalapozni egy hasonlóságtan keretében. Így a metafizika három primalitása, Pon, Sin és Mor, vagyis a Nap mellé rendelt há-

²³ I. m. 12.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo.

rom fejedelem a fizikai és empirikus adottságokból konstituálódik. A kérdésre azonban, hogy miért pont e három területet kell a valóság leglényegibb alkotóelemeinek tekinteni, csak egy metafizika keretei között lehetséges választ adni. Valójában Campanella a maga „*Philosophia seu Metaphysica*”-ját a hasonlóságtan alapján fejlesztette ki, és benne mutatja meg, hogy miért tekintendő e három tényező a valóság alapvető alkotóelemeinek. A Napváros melérendelt fejedelmei és a három metafizikai primalitás között nem csupán névleges a megfeleltetés.

HASONLÓSÁGBAN GONDOLKODÁS

A racionalista Descartes-tól eltérően Campanella, aki egyébként komoly hatást gyakorolt a francia filozófusra,²⁶ a szkepticizmus problémáját szenzualista úton próbálta megoldani. További nehézség Campanella hasonlóságtanával kapcsolatban, hogy metafizikája racionalista módon is felfogható. A „*Posse-scire-velle*” princípiumai, amelyek a tevékenységek alapelveiként az egyén szubjektív tapasztalatához kötődnek, Campanella filozófiájában is a világ megismerésének konstituensei. Ez a világmegismerés tehát eredendően szubjektív: „*ex quo nati sumus, incipimus philosophari*”. A világnak ez a megtapasztalása azonban nem tekinthető sem tisztán „érzékinek”, sem pusztán szubjektíven racionálisnak. Campanella hasonlóságfilozófiájában az *esse* és az *intelligere* egymásra vannak utalva, amit a gondolkodó sok helyen tematizál is. „*Itaque quacunq[ue] nobis similis sunt, a quibus nihil patimur, non sentiuntur. Calor enim similis nostro non sentitur, nisi excedat.*”²⁷ A világra való bármilyen vonatkoztatás e szenzualista motiváltságú hasonlóságtapasztalat keretei között történik. A melegség, nagyság, szépség univerzáléja a saját magunk által megtapasztalt melegséghez, nagysághoz és szépséghez viszonyítva válik érzékelhetővé. A világról szerzett bármilyen tapasztalat

²⁶ Campanella és Descartes között Marin Mersenne jelentette az összekötő kapcsot. Ehhez lásd Léon Blanchet, *Les antécédents historique de „Je pense, donc je suis”*, Párizs, 1920; Angela Maria Jacobelli-Isoldi, *Tommaso Campanella. La crisi della coscienza di sé*, Róma–Milánó, 1953.

²⁷ Tommaso Campanella, *Prodromus philosophiae instaurandae*, Frankfurt, 1617, 77.

az önmegtapasztaláshoz viszonyítva közöl számunkra valamit. Ezzel az érveléssel Campanella maga mögött hagyja az emberi faj kivételességét hirdető keresztény felfogást. Ez a relacionista világtapasztalás minden észlelésre képes élőlényre igaz. Az állatok, a növények, de még egyes szervetlen dolgok is rendelkeznek bizonyos érzékelési képességekkel.²⁸ Állatok és növények – mindegyikük lélekkel rendelkezőnek számít abban az értelemben, hogy pontosan azok, amik képesek, tudnak és akarnak lenni. Az ember nem tudja, hogy az angyalok és az állatok a világot ugyanúgy fogják-e fel, mint ő: ismeretlen marad előtte, hogy a tengeri sün hogyan viszonyul saját világához; nem tudjuk, hogy az angyalok és az állatok hozzánk hasonlóan számolnak-e, mivel azt sem tudjuk, hogy rendelkeznek-e a mieinkkel azonos mértékegységekkel.²⁹ Campanella ontológiai tereét a hasonlóságok észlelése alapozza meg, és az általánosít ezekből az egymáshoz kapcsolódó érzéki tapasztalatokból vezeti le. Ennek megfelelően a számok, a matematika és minden elvonatkoztatott forma valójában a világ és önmagunk megtapasztalásának egymáshoz való viszonyulásán alapuló hasonlóság keretében történő absztrahálás. Campanella ismételten szemlélteti ezt *Metafisicájában*, amikor kifejti, hogy hogyan vezetik le az érzékelésre képes lények saját érzületeikből az általánost: „Mensurare autem et numerare est quod notum est nobis ignotis applicare, ut per illus innotescant. Et ideo numerus humanus procedit usque ad decem, quoniam decem sunt digiti l manu nostra, nobis notissimi; ex quorum replicatione cuncta numeramus; si enim numerus solum humanus est, ita se habet. Sed si angeli illo utuntur et bruta, prout se habet, quod illis discrete notissimum est, numerent oportet.”³⁰ Prótagorasz híres mondata, amelyre Campanella gyakran hivatkozik, éppen ezért visszájára fordul. Nem az ember az, aki a világot méri, hanem a világ méri meg őt magát is.³¹ A hasonlóságtanban a világ és saját magunk megtapasztalása kéz a kézben járnak. Ez a tapasztalat éppen ezért része a magasabb tudomány-

²⁸ A kérdéshez lásd még a Campanella hasonlóságtanáról és annak a leibnizi monaszelméletre gyakorolt hatásáról szóló írásomat: R. Hagengruber, „Parallelen um den Punkt zwischen Campanella und Leibniz”, in *Leibniz und Europa*, VI. Internationaler Leibniz-Kongress, 1994, Bd. I., 309–316.

²⁹ *Metafisica*, I. kötet, 347.

³⁰ Uo.

³¹ I. m. 100.

nak, és minden tapasztalat része a tudománynak, illetve minden tudomány része ennek az alapvető tudásnak: „omnes scientiae se habent ad metaphysicam sicut orationes ad rethoricam, et poemata ad poeticam: ergo dicendum erat sapientiam investigativam nihil praesupponere, sed omnia probare et investigare”.³²

A METAFIZIKA PRIMALITÁSAI

A hasonlóságtan összekötő elem Campanella korai és kései filozófiai munkássága között. A korai és kései írások, így az *Il senso delle cose e della magia*, *A Napváros* és más ifjabb kori tervezetek, illetve a későbbi évek munkái, mindenekelőtt az 1637-ben Párizsban kiadott *Philosophia realis* és *Philosophia naturalis* között olyan fejlődési vonal vehető észre, amely egyre inkább a hasonlóságtan megalapozására irányítja a figyelmet. A két korszak között nincsen törés, sőt a korai és kései álláspontok nem is értelmezhetők egymás nélkül. Mivé lett tehát a Napvárosban társfejedelemsként uralkodó Pon, Sin és Mor az 1637-es kiadású *Metafisicájában*? Campanella még ebben a kései munkájában is ragaszkodik azokhoz a fogalmakhoz, amelyeket harminc évvel korábban dolgozott ki. Itt azonban Pon helyett már Potentia névvel illeti a három primalitás egyikét. Campanella egy kiértelmezett „tudományelméleti” sémával áll elő. „Tudományelmélet”, vagyis az „instauratio scientiarum” alatt a filozófus az egyszerű érzéki tapasztalatról, a kategoriális elrendezésről és az ismeretanyagok különböző absztrakciós szintekhez való tartozásáról szóló tudás építményét érti.³³ A legmagasabb absztrakciós szint az a kategória is egyben, ami által „valami” van. Ez a „valami” a három primalitás, Potentia, Sapientia és Amor konstitutív „közbenjárásának” köszönhetően az, ami. Egyértelmű, hogy a fenti három név alatt a Napváros mellérendelt fejedelmi lépek ismét elő. Potentia jeleníti meg azt a képességet, hogy valamit a nemlétből a létbe „helyezzen át”. A Napváros Ponja ennek megfelelően a hadviselés, a halál és minden olyan erőszakos történés vagy tevékenység felelőse, amely a dolgokat a lét és a nemlét kö-

³² I. m. 346.

³³ Vö. R. Hagengruber, *T. Campanella. Eine Philosophie der Ähnlichkeit*, St. Augustin, 1994, 99–109.

zött ide vagy oda képes helyezni. Sapiencia a dolgok összekapcsolódásáról szóló tan princípiumáért felel, amely princípium a hasonlóságtannak megfelelően minden tudás keretétül szolgál. Az ontológiai különbségek Sapiencia hatáskörébe tartoznak. A differencia megtagasztalását Campanella ugyanis a „tudással” egyenértékűnek tekinti, hiszen bármilyen különbség megtagasztalása új tudást eredményez. Ennek megfelelően Sin a tudományok védelmezője a Napvárosban. E két primalitással Campanella egy anyagi és egy racionális princípiumot határozott meg. Ennyivel azonban nem éri be. Campanella filozófiájának egyik különös ismertetőjegye, hogy e két princípiumot nála egy harmadik „tartja össze”. Amort Campanella Potentia és Sapiencia származékának tekinti. Amor a létrehozó és fenntartó aspektus. Potentia hatáskörébe tartozik a cselekvés, valaminek a nemlétből történő létrehozása; Sapiencia pedig azzal törődik, amikor a létező és nem létező különbsége alapján felismerünk „valamit”. A fenntartás ebből a tudásból konstituálódik. A tudásról szóló értekezésében fejti ki Campanella, hogy milyen fontos a három primalitás közötti összefüggés. A léthez a tudás kapcsolódik, a tudáshoz a dolgok fenntartása: „Entia omnia sensu sui esse et conservationis donata esse et esse, conservare, operari et agere, quia sciunt.”³⁴ Amor felel a létező mint már ismert létező fennmaradásáért, „quod amor procedat ab utrisque et sapientia a sola potestate, et potestas a nullo: et tamen sunt aequae principia entis simpliciter”.³⁵ Amornál válik legkézzelfoghatóbbá a hasonlóságtan azon célkitűzése, hogy a lét és a tudás összefüggését megalapozza: „non modo sunt entia, [...] nisi enim illud amarent [...] nec simile [...] generarent”.³⁶

A fenntartás filozófiája és a napváros gazdaságtana

Tommaso Campanella nem az egyetlen reneszánsz filozófus, aki különösen nagy jelentőséget tulajdonít a hasonlóság fogalmának.³⁷

³⁴ *Metafisica*, II. kötet, 39.

³⁵ I. m. 88.

³⁶ I. m. 74.

³⁷ Vö. Michel Foucault, *A szavak és a dolgok*, Budapest, Osiris, 2000. Lásd még Stephan Otto, *Das Wissen des Ähnlichen. Michel Foucault und die Renaissance*, Frankfurt am Main–Bern–New York–Párizs, 1992.

A hasonlóságtan szoros összefüggésben van a világ önfenntartásáról szóló tanítással, ami pedig a panteizmus egyik alaptétele. Ez a koncepció az, ami az alapvető különbséget eredményezi Morus és Bacon szociális utópiáihoz képest. Morus Tamásnak a természetes szükségletekről szóló utópiája, illetve Baconnál az „infinite progress through science” eszméje *A Napvárosban* leírttól gyökeresen eltérő célkitűzést követ. *A Napváros* egy a fenntartáson, pontosabban önfenntartáson alapuló szociális utópia. Ahogyan az igazi Nap fenntartja a természetet és annak körforgását, úgy uralkodik a Napvároson a Metafizikus és a három mellérendelt fejedelem, Pon, Sin és Mor. A Napváros a létezés fenntartásának eszméjét szimbolizálja. Ezen keresztül válik érthetővé Campanella utópiájának társadalomfilozófiai és közgazdasági koncepciója, illetve e koncepció alapvetően eltérő jellege a másik két szerző műveihöz képest.

Ennek a közösségnek nem a szükségletek kielégítése a célja. Legfelső kategóriája valamennyi létező fennmaradásának, illetve a létezés „létrehozó” princípiumnak a támogatása. A fenntartás nem a különbségek megszüntetésére, hanem megőrzésükre és kiegyensúlyozásukra irányul, jóllehet a ruházat mindenkin hasonló jellegű, és sok más jellegzetesség is a szociális különbségek eltüntetését segíti elő. Ugyanakkor a Morusnál szereplő radikális egalitarizmust Campanella számtalan helyen visszautasítja művében. Az étkezés nem mindenki számára egyforma, sokkal inkább arra ügyelnek, hogy figyelembe vegyék az egyes emberek egyéni igényeit, például amikor betegség miatt valakinek különleges diétára van szüksége. Folyamatosan a sajátosan egyedi viszonyulások (relációk) figyelembevételére törekednek, így például nem kényszerítenek mindenkit ugyanannak a tevékenységnek, például mezőgazdasági munkának a végzésére. Miközben Morus utópiájában minden gyermek az apja foglalkozását folytatja, Campanellánál az utódokat egyedi képességeiknek megfelelően képezik. Furának tűnhet az a kitétel, hogy a hulladékot nem használják a termőföldek trágyázására; a hasonlóságtan azonban arra int, hogy a trágyának használt hulladékból a hulladékhoz hasonlatos dolog sarjadhat ki. A tudomány csodái szintén ehhez a metafizikai alapelvhez kötődnek. A Napvárosban minden utcának saját kútja van, a termőföldeket pedig kifinomult locsolórendszer látja el vízzel. Az ilyen technikai vívmányok felhasználásánál ugyanakkor

nem a terméshozam növelése a fő szempont, hanem hogy e téren is megfeleljenek a hasonlóság és fenntartás alapelvének. A hegyekből lefolyó víz nem szivároghat el kedve szerint a talajban, hanem csatornába terelik, az esővizet pedig összegyűjtik a tetőkről. Miközben Morusnál a támadó háború is megengedett, ha ez szükséges a közösség igényeinek kielégítéséhez, és ezt az Utópia polgárai közötti egalitarizmussal legitimálják, Campanellánál más a helyzet. A Napvárosban semmilyen háború nem engedélyezett, kivéve az önvédelmi hadviselést. Morus Utópiájának lakóitól eltérően a Napvárosban nincs igény gazdasági indíttatású háborúra. Morustól eltérően itt alkoholtilalom sincs, hiszen Campanellánál semmi nem tekinthető önmagában ártalmasnak. A tudomány a Napvárosban éppen ezért nem a természet utánzását és megsokszorozását szolgálja, mint ahogy az Baconnál központi motívumként szerepel, hanem a dolgok helyes használatának megismerését és különbözőségeik minél jobb kiaknázását. A helyes itt a fennmaradás (fenntartás) elősegítését jelenti. A fenntartás-megőrzés, amely a „conservatio” kifejezés formájában Campanella egész munkásságának egyik központi eleme, az „örökévalóság” garanciájává válik.

A természet semmi olyat nem nyújt, ami önmagában rossz lenne; csak a helytelen használat következtében válik valami rosszá. Ennek megfelelően a polgárok nem ugyanazt kapják, hanem mindenki csak annyit, amennyit megérdemel, és annál semmivel sem többet. Így lehetséges az is, hogy miközben a magántulajdont „meszszemenőig” felszámolták a Napvárosban, a pénz használata mégis engedélyezett. A pénz ugyanis szükséges az egymástól különböző javak cseréjéhez. Csak az egyenlők társadalmában, ahogyan például Morusnál, nincs értelme a pénznek, hiszen ugyanazt kapja és igényli mindenki. Campanella hasonlóságfilozófiája, amely az önmeghatározást a világ megtapasztalásához fűződő kapcsolatból vezeti le, megőrzi a létezők, emberek, helyek és dolgok közötti különbségek jelentőségét. A hasonlóságból eredő fenntartás elvének gyakorlati értelme éppen a Morus által felvázolt egalitarizmussal szembeállítva válik láthatóvá. Így például Campanella szerint a tudomány haladását az egymástól különböző tehetségek egyénre szabott kibontakoztatása segíti a legjobban. Ez a megfontolás a jogra nézve is jelentőséggel bír. Ahelyett, hogy a bűnözőket arannyal és ezüsttel

ékszereznék fel, ahogyan Morus javasolja annak érdekében, hogy e nemesfémek haszontalanságát demonstrálják az egyenlők társadalmában, Campanella itt is a hasonlóság princípiumát tartja szem előtt. A gonosztevőket a szemet szemért elv alapján büntetik. Így a Napváros a hasonlóság filozófiájának megfelelően épül fel, ám a szöveg korai változatai számos olyan asztrológiai utalást tartalmaznak, amelyek inkább homályosnak tűnnek, és csak a későbbi verzióknál illeszkednek jobban a metafizikai megfontolásokhoz.

A JAVAK FENNTARTÁSÁNAK GAZDASÁGTANA

Tanulmányom elején már utaltam arra, hogy Campanella következetesen felépített tudományos rendszert dolgozott ki és valószínűleg megírta. Utolsó, saját felügyelete alatt kiadott művében, az 1637-ben megjelent *Philosophia realis*ban áll elő *Instauratio scientiarum*ával, hogy tudományának épületét bemutassa. Ennek keretében Campanella két közgazdaságtani írása is megjelenik, az *Oeconomica* és a *Queastiones oeconomicae*, amelyek a metafizikai kérdéseken túlmenően is érdekes párhuzamokat mutatnak a Napvárossal. Tudományos rendszerén belül Campanella Amor, vagyis a fenntartás primalitásának illetékességébe utalja a gazdaságtant. A gazdaság feladata eszerint a „fenntartás érdekében történő szerzés”. Campanella hasonlóság-gazdaságtanának lényegi eleme, hogy a termelékenység és az elosztás kérdését egymással összefüggésben kezeli. Az számít nála produktívnak, ami a fenntartást (megőrzést), vagyis a „conservatiót” szolgálja. A fenntartást a „jó” kategóriája fölé rendeli: jó az, ami hozzájárul a fenntartáshoz. A „fenntartás” az „örökkévalóság” biztosítója. Az embernek saját feladataként adódik önmaga fenntartása; ez az önfenntartás azonban nem tekinthető a világ fenntartásától függetlennek. Az embert és a világot a kölcsönös fenntartás kapcsolati szövedéke köti össze. Aki kárt okoz a kapcsolatban, az a fenntartást zavarja meg. Mivel bármilyen „valaminek” és saját magának a meghatározása csak a másikkal való kapcsolat eredménye lehet, a másik alapvetően szükséges önmagam fenntartásához – röviden így foglалható össze a „conservatio” filozófiája. A „conservatio” Campanella hasonlóság- és – a Napvá-

rosban már előzetesen megmutatkozó – gazdaságfilozófiájának is központi fogalma. E fogalom nem a test közvetlen és természetes szükségleteinek a kielégítését takarja, hanem a minden élőlény számára rendelkezésre álló javak örök időkre történő fenntartását. Minden létező fenn akarja tartani magát, és ezt csak a másik segítségével teheti.³⁸ A természet eme fenntartásának követelményében Campanella „isteni jellegű” feladatot lát. Campanella gazdaságfilozófiája a dél-itáliai filozófus emberképét tükrözi: az emberek alakítják világukat, és önmagukra ismernek benne. A világ képét a benne ténykedő élőlények alakították, mindegyik a saját képességeinek megfelelően. A gazdálkodónak legalább részben filozófusnak is kell lennie, hogy a rendelkezésére bocsátott javakat a tudomány segítségével fenntarthassa.³⁹ Campanella közgazdasági írásai egy új gazdaságtudományi irodalom kezdetét jelentik, amelyben az ökonómia – Arisztotelész és Xenophón után először – ismét önálló diszciplínává válik. A gazda a hasznosságot és a károsságot szem előtt tartva cselekszik a közösség lehető legnagyobb javának érdekében: a fenntartás tevékenysége, amelyet végez, isteni tevékenység, mivel a fenntartás az örökkévalóságot szolgálja. Aki tud valamit, nem szenved hiányt, és mindenki tud valamit: „Nemo [...] vacat bonis.”⁴⁰ Ugyanígy igaz az is, hogy nincs olyan hely sem, ahol semmi sincs; Campanella pártolja a piacot, mivel itt mindenki eladásra kínálhatja azt, amije van, és beszerezheti azt, ami hiányzik neki. Mindenkinek valami mása van, így nációk találkozhatnak e helyen, hogy kicseréljék egymás között ismereteiket, és megmutathassák egymásnak művészetüket.⁴¹ Nem létezik áruhiány: „Praeterae ubi deest copia rerum, affluit copia ingeniorum, et vivunt artibus manualibus, quae vestiariam curant, et aromata, et vasa, et alia utilia.”⁴² Campanella jótékony dolognak

³⁸T. Campanella, „Quaestiones oeconomicae”, in *Philosophia realis*, Párizs, 1637, 184.

³⁹Vö. i. m. 183.

⁴⁰Uo. „Nemo, qui labori et artificio indulget, vacat bonis, ne carte, unde vivat, et bene vivat. Pictura etiam, et scriptura, et sculptura, ocularia, multaque huiusmodi non desunt, et quae salat pisces et quae piscatur, et transmittit. Nullibi ergo deest Ars proficua.”

⁴¹I. m. 185: „ubi tellus insufficiens, proderit mercatura: Siquidem necesse habet respublica asportare superflua bona, et importare, quae desunt. Non enim omnis Regio omnibus abundat rebus, Deo sic volente, ut consocietur nationes, et doctrinae, et artes, et divinus dultus amplificentur.”

⁴²Uo.

tekinti a kereskedelmet, mivel az emberek és a javak fenntartását szolgálja, hiszen feladata nem más, mint az anyag egyenlőtlen eloszlásának kiegyenlítése.⁴³ Az anyag minden helyen különböző, s a filozófia művészete éppen abban áll, hogy ezt az egyenlőtlenséget kiegyensúlyozza. Campanella gazdaságtani írásaiban dolgozza ki *A Napvárosban* megjelenő programot. Ezekben válnak érthetővé azok az elvek, amelyek ugyan már az utópia felépítésében is fontos szerepet játszottak, de részletes kifejtésükre ott még nem került sor. Ezen gazdaságtani írások, illetve a Campanella korai utópiájában található gondolatokkal mutatott egyezéseik is teljes mértékben azt a folytonosságot bizonyítják, amely az itáliai filozófus egész életművén végighúzódik. A társadalomfilozófiai célkitűzések kontinuitása a kései művekben éppen olyan jól megmutatkozik, ahogyan a filozófiai megalapozás igénye már Campanella korai munkáiban is észrevehető. Campanella a reneszánsz egyik kiemelkedő filozófusa, akinek recepcióját elhomályosították különböző történeti körülmények és célirányos kérdésfeltevések. Feladatom az volt, hogy megmutassam hasonlóság- és fenntartás-filozófiájának folytonosságát, ahogyan az már *A Napváros* 1602-es szövegében azonosítható, de amely csak az 1637-ben napvilágot látott *Metafisicában* teljesedett ki.

Fordította: Joób Kristóf

⁴³ Uo. „Concidetur negotiatoria, quoniam conservat bona, ut revendat iis, qui non potuerunt ab initio emere: aut importat quae desunt. Sed abusus eius damnatur.”

Elisabeth Blum

Az olümposzi udvari állam – a fejben (Kiúzi-e Bruno a diadalmas állatot?)

Bizonyára a *Spaccio della bestia trionfante*¹ című lukianoszi dialógus volt Giordano Bruno ama műve, amely a kortársak körében éppen úgy, mint a szerző 1600-as szentévben való megégetését követően még sokáig a legnagyobb mértékben járult hozzá a Nolából származó harcias, rendjéből kiközösített dominikánus szerzetes rossz híréhez. A ritka s ezért ritkán olvasott, intencióit illetően még ritkábban megértett mű legkésőbb attól kezdve, hogy Toland a maga céljaira használta fel és a felvilágosodás, valamint a politikai liberalizmus szellemében értelmezte azt, gazdag anyagot szolgáltatott a római *Campo di Fiorin* álló emlékműben testet öltő pozitív legendaképzés és Bruno-hagiográfia számára.

Mindenekelőtt emlékezetünkbe szeretném idézni a dialógusban ábrázolt helyzetet és a cselekmény vázát. Bruno – nyilvánvaló módon Lukianosz *Az istenek gyűlése* című munkájára támaszkodva – az égbolt olümposzi istenek által elhatározott és megvalósított reformjáról ír, valamint arról a változásról, amely az égen látható csillagképeket és azok funkcióját illeti. E szerint az állatövi jegyek és a hozzájuk kapcsolódó legendák helyett az ember legfontosabb polgári és szociális erényeit kell megörökíteni az égen. A csillagképek és az újdonsült égi lakók legszerencsésebb egymás mellé rendelését érintő és az otthonukból száműzött mesebeli lények jövőbeli tartózkodási helye körül gyűrűző diszkussziók számos kitérőre és mellékes szócsatára adnak alkalmat; ezekben etikai és politikai alapelvek ke-

¹ Giordano Bruno, *A diadalmas állat elűzése*; a tanulmány eredeti szövegében a szerző minden esetben Bruno-opus általa készített német változatát idézi, amely rövidesen megjelenik a Bruno olasz dialógusait tartalmazó kétnyelvű kritikai kiadás keretei között (Meiner Verlag). A szerző a hivatkozásoknál a szöveg viszonylagos áttekinthetősége okán pusztán a dialógus, illetve a dialógus adott részének számát adja meg, és csak az Ajánlólevélből vett idézetek esetében utal pontosan a szöveghelyekre.

rülnek megvitatásra, valamint nevetségessé válnak általuk az aktuális visszasságok. Az ábrázolás módja – ahogyan már a platóni dialógusokban is – közvetett: a keretbeszélgetésben Sophia, a megszemélyesített bölcsesség és egyben a filozófusok védelmezője, az égi eseményeket ecseteli tanítványának, Saulinónak (akinek Bruno anyja családnevét adja). Az első és a második dialógus végéhez Sophia és az istenek követe, Merkúr rövid beszélgetései kapcsolódnak.

Az a drágán kapott és történelmi jelenünket meghatározó bizalmatlanság, amit az ideológiákkal szemben érzünk, lehetővé teszi számunkra, hogy józanabban és elfogulatlanabban értékeljük e művet, amelynek felvilágosult törekvése semmiképpen sem tűnik liberálisnak, és amely szellemiségét tekintve szorosabban kapcsolódik példaképéhez, Lukianoszhoz, mint a XVIII. és XIX. század antiklerikalizmusához. Ha a szöveget a maga történeti kontextusában vizsgáljuk, akkor a *Spaccio* sokat veszít megbotránkoztató és egyszeri voltából, mivel a Lukianosz stílusában írt satirikus dialógus az erkölcs- és kultúrkritika általános és kedvelt műfaja volt a humanizmustól a kora-barokkig, kiváltképp az egyházi, egyházpolitikai gyakorlatban. Mindenekelőtt a reformációt elfogadó, illetve hozzá közel álló értelmiségiek éltek szívesen e propagandaeszközzel, amit olykor a protestáns mozgalmak ellenében is alkalmaztak. Sokáig elsiklottak a fölött, hogy a *Spaccio* épp egy ilyen, a protestantizmus ellen irányuló vehemens támadás, mivel – mint az ismeretes – a katolikus inkvizíció bizonyította rá Brunóra az eretnekséget és végezte ki őt. Emiatt merült feledésbe az a tény, hogy Bruno minden vallással összetűzésbe került, és kiátkozását követően menekülnie kellett a kálvinista Genfből.

Az itt következő vizsgálódások témáját azonban nem a dialógus bizonyára legjelentősebb tartalma adja, nevezetesen Bruno valláskritikája és a nemzeti egyházpolitikával kapcsolatos konkrét javaslatai; ehelyett az értelmezésnek azt az útját szeretném végigjárni, amelyet maga Bruno jelöl ki Philip Sidney-hez írott ajánlólevelében: Giordano Bruno megkéri olvasóját, hogy ne feledje, párbeszédről van szó, úgyhogy nem szabad mindent, ami említésre kerül, rögvest a szerző véleményének tartani. Ellenkezőleg, minden esetben gondosan ügyelnünk kell arra, hogy ki az, aki éppen beszél: „Ezenfelül vegye számításba, hogy olyan dialógusokkal áll szemben, amelyekben a beszélők a saját hangjuknak szereznek érvényt. [...] Eközben

[...] Sofia Sofiát jeleníti meg, Saulino Saulinót, Jupiter pedig Jupitert játssza; Momus, Juno, Venus és a többiek, úgy a görögök, mint az egyiptomiak, bűnösök vagy szigorú erkölcsűek – mindig azt jelenítik meg, amik s amilyenek, és azt, ami ahhoz a természethez és ahhoz az alkathoz illik, amelynek megjelenítésére képesek.”²

Természetesen tekinthetnénk erre úgy is, mint a védelem és a hárítás pusztá toposzára; a *Spaccio* leggyakoribb, hagyományos olvasata is ez: e dialógus merész szatíra, amelyben Giordano Bruno – főképp Saulinón és Momuson keresztül – közvetlenül hozzánk beszél, az Ajánlólevélben található korlátozó érvényű megjegyzést pedig pusztán elővigyázatosságból teszi. A dialógus egészének „elővigyázatlanságát” tekintve azonban nem igazán kielégítő ez a magyarázat. Úgy tűnik, megéri, hogy a szóban forgó megjegyzést végre komolyan és szó szerint vegyük. Érdemes megvizsgálni egyfelől azt, hogy a dráma szereplői valóban képviselik-e saját ügyüket (is), másfelől azt, hogy az egyes figurák mögött ki vagy mi rejtőzik. Hiszen míg általában úgy vélik, Saulinóhoz nehezen kapcsolható más funkció, mint az, hogy ő a szerző szócsöve, közvetlenül az idézett részt követően Bruno előírásokat ad olümposzi isteneire, mindenekelőtt Jupiterre vonatkozóan:

„[...] az ő alakját nem úgy értelmezzük, mint aki az első elv és az egyetemes ok túlságosan legitim és jó képviselője vagy helytartója volna. Ellenkezőleg, őt inkább valami állhatatlan dolognak tekintjük, akinek az a sorsa, hogy alá van vetve a változásnak. Tudja viszont, hogy az egészében vett, egyetlen, végtelen létezőben és a szubsztanciában végtelenül és megszámlálhatatlanul sok egyes természet van (amelyek között maga is egy individuum), amely természeteknek számtalanul sok és sokféle mozgásban, változásban van részük.”³ A rosszá válás mint büntetés veszélye „megbánásra ösztönzi Jupitert, aki úgy jelenik meg, ahogyan a népszerű leírásokban szerepel: olyan isten, aki emberi erényekkel, érdemekkel, de emberi bűnökkel, hibákkal és fogyatékosságokkal is rendelkezik; aki olykor igen állatias – miként az figuratív

²Giordano Bruno, *A diadalmas állat elűzése*, Ajánlólevél, 6. bekezdés. A magyar fordítást a német változathoz igazítjuk.

³Ajánlólevél, 7. bekezdés.

módon kifejezésre jut, amikor a monda szerint különböző lények képében, eltérő alakokban mutatkozik. Ez a különféle szenvedélyek változását fejezi ki, amelyben Jupiternek, a *léleknek* vagy az *embernek* mindaddig része van, amíg ezek e változó materiában leledzenek. [...] *ugyanez a Jupiter* az ég mozgatójaként és irányítójaként jelenik meg, hogy értésünkre adja: minden ember, minden individuum esetében egyetlen világgal, egyetlen univerzummal állunk szemben, amelyben Jupiter, a kormányzó nem más, mint az intellektus fénye, amely a világ dolgai fölött rendelkezik és uralkodik, s amely e csodálatra méltó épületben kijelöli az erények és bűnök rangját és helyét.⁴ [...] És miként Jupiter (aki valamennyiünket képviseli) [...] odahagyva gyermekkorát ifjúvá serdült és erős lett, majd attól fogva mind korosabb és gyengébb [...], úgy vált ártóvá és rátermetté ártalmatlan s tehetetlen valójá is, úgy vált rosszá, aki olykor jó is; bölccsé lett az egykoron tudatlan, mértékletessé a telhetetlen, [...] és a régen igazságtalan igazságossá vált – [...] elapadó ereje készletre, hajtja és ösztönzi a félelem, hogy a sors igazságszolgáltatása elérje őt.”⁵

Még egyszer összefoglalva: Jupiter valamennyiünket képviseli, ő az individuális ember vagy az individuális emberi szellem s lélek mint egész, egyúttal azonban a lelken belül a legmagasabb szellemi princípium is (az értelem fénye) és a legmagasabb döntéshozó instancia (benne mint vezetőben szükségszerűen megvan az akarat mozzanata, ami egy későbbi szakaszban döntéshozó képességként kerül megnevezésre).

Ennek megfelelően a többi olümposzi istenség ezen az egészen belül és ennek a legfelsőbb elvnek alárendelve kapja meg a maga funkcióját. Elsőként Jupiter legfontosabb beszélgetőtársát ismerjük meg, név szerint Momust, aki e dialógusban a lelkiismeretet testesíti meg: „Éppen úgy, ahogyan az embereket egy bizonyos fény serkenti az életükkel kapcsolatos terveik és szokásaik megváltoztatására; e fény lelkünk barlangjában, kalitkájában vagy karámjában

⁴ Ajánlólevél, 7. bekezdés.

⁵ Ajánlólevél, 8. bekezdés.

honol, és egyesek *synderesis*nek nevezik – e dialógusban jóformán mindig Momus szimbolizálja ezt.”⁶

Erre az Olümposz többi lakójával kapcsolatos sommás megjegyzések következnek: „Jupiter a többi isten előtt ismerteti a helyzetet – azaz a belső tanácsban végrehajtja a mérlegelés aktusát – és eltöpreng azon, hogy mit kellene tenni; [...] Most látnak hozzá a győzedelmes állat, vagyis az elhatalmasodó bűnök elűzéséhez, amelyek rendre sárba tiporják az isteni részt. A szellemet megtisztítják a tévedésektől, és elkezdik magukat erényekkel ékesíteni [...].⁷ Ezt az istenek magától értetődő módon egymás közt egyetértően elfogadják, ha a lélek erényei és erői segítik egymást, hogy elősegítsék mindama dolgok hatását és működését, melyeket az a bizonyos tevékeny fény [azaz Jupiter a maga legfelsőbb intellektuális elvként felfogott funkciójában] helyesként, jóként és igazként határoz meg, ami az *érzék*et, az *ész*t, a *gondolatmozgást*, az *emlékezést*, a *szerelmet*, a *vágyat*, a *hevesiséget*, a *lelkiismeretet* és a *döntéshozó képességet* kormányozza: ezek olyan képességek, amelyeket itt Merkúr, Pallas, Diana, Cupido, Venus, Mars, Momus, Jupiter és más istenek szimbolizálnak.”⁸

Eddig a meglehetősen nagyigényű program. Az Olümposz tehát a fejben és a lélekben ülészik. Jupiter az egész és egyúttal a döntéshozó rész az egészen belül, nevezetesen az emberi lélekben az ész és akarat legmagasabb princípiumaként felfogott ítélőerő. A többi isten, a maga mindenkori karakterének megfelelően, a lélek különböző erőit jeleníti meg. Két kérdés merül fel mármost, és ezeket szeretném a *Spacció*ban vizsgálat tárgyává tenni:

1. A dialógus szövegében ténylegesen megvalósul ez a program?
2. Az előbb idézett felsorolás vajon a lélek erőinek és a mindenkori istenségeknek egzakt egymáshoz rendelését foglalja magában?

Az első kérdésre válaszolva a felejtetetlen Jereváni Rádiót kell idéznem: Elvben igen! Ezt azonban mindig egy hatalmas „de” követi.

⁶ Ajánlólevél, 8. bekezdés.

⁷ Ajánlólevél, 8. bekezdés.

⁸ Ajánlólevél, 9. bekezdés.

A sokrétű és több jelentésű szövegre sikerrel alkalmazhatjuk ezt az interpretációs modellt is. Ez azonban – noha Bruno láthatólag ezt sugallja – semmiképpen sem a *via regia*, a mű megfejtésének legfontosabb vagy akár egyedüli kulcsa.

Válasz dolgában hasonlóan állunk a második kérdés előtt is. A műből kiolvasható az isteneknek és a lélek erőinek bizonyos fajta egymáshoz rendelése, ez azonban nem felel meg pontosan az Ajánlólevélben felállított rendnek, és mindenekelőtt megjegyzendő, hogy a lélek itt felsorolt fakultásai közül alig akad olyan, amely döntő szerepet játszik a dialógusban.

Jóllehet Bruno tehát egyáltalán nem tartotta magát hajszálpontosan az itt vázolt – inkább utólagos és túlon túl sematikusnak tűnő – programhoz, mégis megéri követni e vörös fonalat, amelyet ő maga nyomott a kezünkbe, hogy meglássuk, meddig ér el. Mert ez az interpretáció, lemondva a kizárólagos érvényesség ígényéről, minden más lehetséges értelmezést módosít, és mert, legalábbis az Ajánlólevél megfogalmazásának idején, ez volt a szerző által előnyben részesített értelmezés.

Ennek alapján nézzük meg még egyszer, hogyan rendeli egymáshoz Bruno a lélek erőit és az isteneket. Megjegyzem egyébként, ez egyáltalán nem Bruno saját találmánya, hanem az asztromedicina elemi alkotórésze, és ennél fogva nagyrészt késő antik hagyomány, amelyet – Bruno magától értetődő feltételezése szerint – az olvasók ismernek (ezt a körülményt a fenti idézet megfogalmazásának futólagos, hanyag volta is igazolja). Mindenekelőtt tehát azt fogom vizsgálni, hogy az istenek, amikor a dialógusban szólásra emelkednek, valóban a lélek erőit személyesítik-e meg, és ha igen, akkor milyen mértékben; továbbá azt, hogy ennek milyen jelentősége lehet az egyes szakaszok, illetve a mű egészének interpretációja szempontjából.

Elsőként az érzékelést, az érzéki észlelés képességét említi Bruno. A külvilág jeleinek fogadása és továbbítása olyan feladat, amely az istenek követére tartozik – hogy is lehetne ez másképp? Merkúr jelentős szerepet játszik a dialógusban, amit akár kettős szerepnek is nevezhetnénk, mivel a keretbeszélgetésben és a fő cselekményben is fellép. De ha azokat az utalásokat keressük, amelyek Merkúr és az érzéki észlelés kapcsolatára vonatkoznak, eredményeink inkább csekélyek lesznek. A kerettörténetben játszott szerepét – jóllehet meg-

lehetősen mesterkélt lenne – talán még magyarázhatnánk ebben az értelemben; Merkúr itt a gondviselés titkáráként tűnik fel, akinek az a feladata, hogy a különböző kérvényeket és folyamodványokat regisztrálja⁹. A cselekmény fő folyamának egyik epizódjában Merkúr megmutatja Momusnak a kapzsiságot, amely a gazdagságot és szegénységet egyaránt árnyként kíséri.¹⁰ Egyedül e bűn külső ismertetőjegyeinek részletes felsorolása, továbbá ezek jelentésének kifejtése utal arra, hogy Bruno Merkúrhoz rendelte az érzéki észlelést. Az összes többi esetben, mindenekelőtt a kerettörténetben, valami egészen mást szimbolizál Merkúr, nevezetesen az isteni inspirációt. A *Spacció*ban egyébként hermetikus iratokra támaszkodva Bruno kimondottan így kívánja értelmezni az „egyiptomi Merkúrt” avagy Hermes Trismegistost.¹¹ Ezen kívül a dialógus tartalmaz egy utalást a *psychopomposi* (lelkek vezetője az alvilágban)¹² szerepre is, de az utóbb említett funkciók egyikével kapcsolatban sem állapítható meg az érzéki észleléssel való összefüggés. Azok a hozzászólások és ellenvetések sem különböznek lényegesen Apollóétól vagy Minerváétól, amelyeket Merkúr a csillagos égbolt helyeinek kiosztásakor tett: az ész szerepe a hangsúlyos bennük, enyhén ironikusak, annyira azonban nem szarkasztikusak, mint Momus sértései, és nem jellemző rájuk semmiféle olyan minőség, amely a látáshoz, a tapintáshoz vagy más érzékhez különösebben kapcsolódna.

A második helyen az észt vagy racionalitást említi Bruno, és Pallaszt vagy Minervát rendeli hozzá; azt az istennőt, aki teljes fegyverzetben pattant ki a főisten fejéből. A dialógusban ez az istenség kifejezetten égi Sofiaként kerül jellemzésre, akinek tükörképe vagy halvány visszfénye a kerettörténetbeli földi Sofia.¹³ Bruno azonban olyannyira el-lensége a pedantériának, hogy ennek ellenére nem kerüli következetesen azt a benyomást, hogy Pallasz és Minerva esetében két rokon istennőről van szó és nem ugyanarról a személyről. Az ész istennőjének legfontosabb fellépésére az égboltról eltávolított Delta vagy Háromszög Nicolaus Cusanus kardinálisnak történő adományozása

⁹ 1. dialógus, 3. rész.

¹⁰ 2. dialógus, 2. rész.

¹¹ 3. dialógus, 2. rész.

¹² 1. dialógus, 3. rész.

¹³ 2. dialógus, 1. rész.

ad alkalmat. Ezt egy hosszabb kitérő követi a kör négyszögesítésével kapcsolatos számításról, valamint arról, hogy miként alakítható át az összes lehetséges kétdimenziós alakzat egymásba. Itt tanúi lehetünk annak, hogy a cusai és a nolai (azaz Giordano Bruno) követőit az új geometria terén szerzett mindenkori érdemeikért Pallas és Minerva egymással mintegy versengve díjazza.¹⁴ Minervának egyébként a cselekmény fő áramában nincs kiemelkedő szerepe, sőt, a vak Fortunával folytatott vitában kellemetlen vereséget szenved, mivel Fortuna bizonyul az arisztotelészi dialektika legjobb ismerőjének.¹⁵

Diana, a vadászat gyorsan futó istennője, a diszkurzív gondolkodást jelképezi. Ezt a kapcsolatot Bruno egy későbbi dialógusciklusában, a *Heroikus szenvedélyekben* (*Eroici furori*) részletesen tárgyalja. A *Spacciót* azonban más témának szenteli, és más hangnemben írja; az igazság utáni szent hajsza lehetőségességének vagy lehetetlenségének témája csak egyszer, a mű vége felé merül fel.¹⁶ A diszkurzív gondolkodás és az abszolút megismerés filozófiai problémája azonban itt háttérbe szorul az uralkodó téma, azaz a pozitív vallások kritikájának javára. Diana máskülönben csak ott lép közbe, ahol az adott csillagképhez kapcsolódó mítoszokban valamiféle szerepe van. Ugyanez érvényes a többi istenre is, nevezetesen Junóra, de Venusra és Apollóra is.

Bruno e helyütt nem említ olyan istent, aki megfelelné az emlékezetnek. Szaturnusz nevét várhatnánk itt, az állhatatos és ragaszkodó öregét, akit egy téves névcseré következtében már az antikvitásban Kronosszal, az idővel azonosítottak. Szaturnusznak két említésre méltó fellépése van. Apollóval és Merkúrral együtt támadást indít a protestáns teológusok ellen, akik az egyedül üdvözítő hit prédikálásával és a jó cselekedetek által való megigazulás elvetésével minden szociális erény fundamentumát megszüntetik. Szaturnusz az ilyen prédikátorok kíméletlen kiirtását követeli, továbbá azt, hogy az elkövetkező korokban osztrigák és más alacsonyrendű állatok képében való újjászületéssel büntessék őket.¹⁷ Második fellépése alkalmával is csak negatív formában, olthatatlan, kérlelhetet-

¹⁴ 3. dialógus, 2. rész.

¹⁵ 2. dialógus, 2. rész.

¹⁶ 3. dialógus, 3. rész.

¹⁷ 1. dialógus, 3. rész.

len bosszúvágyként nyilvánul meg Szaturnusz és az illetékességi körébe tartozó emlékezet kapcsolata. Azt követeli nevezetesen, hogy a Kígyó maradjon az égen, köszönetképpen azért, hogy az emberi nem önhittségét korlátok közé szorította, és mert megakadályozta, hogy az ember igyon a halhatatlanság vizéből. Ha már a halandó ember is ily kevésbé tiszteli az isteneket, érvel Szaturnusz, mit várhatnánk, ha az istenekhez hasonlóan ő is halhatatlan lenne?¹⁸ Aligha állíthatjuk tehát, hogy ez a Szaturnusz méltóképpen reprezentálja a *memóriát*, annak gazdagságát és jelentőségét. Ezen a ponton megjegyezném viszont, hogy az emlékezés ellentétének, a Létbe vizéből való, minden újabb inkarnálódást megelőző ivás képében megjelenő felejtésnek mint az önfenntartás szükségszerű feltételének fontos és pozitív szerep jut a *Spaccióban*.¹⁹

Venus és Cupido képviseli a szerelmet és a vágyat. Jóllehet Bruno felsorolásában felcserélődött anya és fia helye, mégis magától értetődő, hogy Venus az átfogóbb, pozitív affektust reprezentálja, ami magában foglalja a barátságot, az altruizmust és a kreativitást is, míg Cupido, mint azt már a neve is mondja, a nagyhatalmú, mohó, egocentrikus és vak (tehát ész nélkül való) ösztönt képviseli. Mivel az olümposzi udvartartás válsága éppen a pozitív affektusok hiányában áll, Venus a dialógus elején megöregedettnek, megalázottnak és gyengének bizonyul.²⁰ Ezzel szemben Cupido üzelmeinek, mint ahogyan Bakkhoszéinak, gátat kell szabjon az új törvényadás, amely elrendeli, hogy nadrágot viseljen, azaz ami megtiltja, hogy továbbra is pőrén mutakozzon az istenek között. E törvényadás azt is megtiltja neki, hogy természetellenes vágyakat ébresszen másokban.²¹ Bruno pederasztíával szemben folytatott állandó vitáját nemcsak szó szerint, a kortársak között széles körben elterjedt erkölcsök vagy erkölcstelenségek elleni támadásként kell érteni, hanem mindenekelőtt olyan képként, amely mögött önmagunk terméketlen és nárcisztikus szemlélése, az önmagunk előtt való gyermekes és hiú tetszelgés áll, amit legtalálóbban az angol *self-indulgence* kifejezéssel illethetünk, amelynek – ha létezne ilyen terminus – az „ön-

¹⁸ 3. dialógus, 3. rész.

¹⁹ 1. dialógus, 1. rész.

²⁰ 1. dialógus, 1. rész.

²¹ 1. dialógus, 1. rész.

kényeztetés” szó felelne meg. Ezért is kell Ganymedesnek, az elkényeztetett kedvencnek meghátrálnia, mihelyt a száműzött Momust visszarendelik Jupiter udvarába.²²

Míg a dialógus kiindulási helyzete, nevezetesen a kultúra és az erkölcsök általános hanyatlása, valamint az önvád és a megbánás alaphangulata a szeretet és a barátság pozitív affektusainak csak kevés játékkeret enged, a heves Mars a maga támadó kedvével, hirtelen haragjával és elbizakodottságával teljes mértékben érvényesül. Jóllehet ő is csak kétszer lép fel, ez alkalommal mégis a maga teljes ambivalenciájában jelenik meg az agresszió ösztöneként. A (trónoló Kassiopeia csillagképe által megjelenített) büszke spanyolokért való vehemens kiállása nevetséges a maga heves felindultságában, mértéktelen arroganciájában és defenzivitását előlegező voltában. Mars a provokáció legcsekélyebb szándéka nélkül párbajra szólít fel istent és világot egy olyan okra hivatkozva, ami a többi olümposzi számára meglehetősen jelentéktelen és viaskodásra méltatlan.²³ Mars ezt követően, a harag égből való elűzése alkalmával már közvetlenül a maga dolgában jelentkezik.²⁴ A jogos harag mint lehetséges erény érdekében száll síkra itt, amit a szükséges fenntartásokkal el is fogadnak. A jó cél érdekében tanúsított agresszivitás jogosultságot és úgymond egy visszavonásig érvényes tartózkodási engedélyt kap.

Az eddigiek alapján azt mondhatjuk, hogy Brunónak a dialógus fogyasztására vonatkozó „tálalási javaslata” noha nem teljesen elhibázott, mégis inkább természetlennek bizonyul. Ennek ellenére megéri, ha továbbhaladunk még egy kicsit ezen az úton. Mert bár a legtöbb olümposzit felvonultattuk már magunk előtt, ők – Merkúrt is beleértve – mégiscsak kis mellékszereplői a győzedelmes állat kiűzéséről szóló drámának. Ugyanis, ami e műben színpadra lett állítva, az lényegében Jupiter és Momus dialógusaként megy végbe; Bruno interpretációs javaslatát követve tehát a léleknek és az ő lelkiismeretének (Jupiternek és Momusnak) a párbeszédéről és az ezen alapuló határozatról (amit Jupiter mint az ítéles, az ésszerű és tudatos döntéshozás képessége hoz meg) van szó. Ha azonban elfogadjuk ezt az értelmezést, akkor ennek meg-

²² 1. dialógus, 1. rész.

²³ 2. dialógus, 3. rész.

²⁴ 3. dialógus, 2. rész.

vannak a következményei Jupiter és Momus vitájára nézve; ekkor ugyanis nem egyenrangú partnerekként állnak szemben, hanem mint rész és egész viszonyulnak egymáshoz. Arra azonban már utaltam, hogy a dialógusban általában Momus az a figura, aki különösen nyíltan és világosan tárja elénk Bruno saját gondolatait. Ha tehát leszűkítve átfogalmazzuk Bruno megjegyzését, a következő figyelmeztetést kapjuk: nem kell minden Momus által mondott dolgot kritikátlanul a szerző véleményének tartani. És éppen ez az, amit e *caveat* voltaképpen intenciójának tartok.

Engedtessek meg, hogy az alaposabb indokláshoz két megjegyzést előrebocsássak, amelyek teljesen banálisnak tűnnek, de idetartoznak, és a megismerés szempontjából komoly jelentőséggel bírnak. Először: a szerző megítélése szerint ott van értelme feltenni egy kérdést, ahol különböző véleményekkel számolhatunk. Másodszor: csak ott szükséges figyelmeztetni, ahol veszéllyel állunk szemben. Avagy konkrétan a mi esetünkre kihegyezve: azokban az esetekben, ahol Jupiter és Momus nézetei kibékíthetetlenül és összeegyeztethetetlenül állnak egymással szemben, az erős kísértés ellenére sem szabad, hogy feltétlenül Momusnak adjunk igazat.

Például a keretbeszélgetés esetében valójában semmi okunk sincs rákérdezni arra, hogy a szerző Saulinónak, Sofiának vagy Merkúrnak ad-e igazat. Ők ugyanis teljességgel ugyanazt vallják. Olykor Sofia oktatja ki Saulinót, máskor Merkúr tanítja Sofiát, de véleménykülönbség soha sincs közöttük. Az istenek a fő dialógusban is legtöbbször megegyezésre jutnak egy kis huzavona után. Akad azonban néhány kivétel, és ezekben az esetekben mindig Momus az, aki Jupiter döntésével nem tud kiegyezni, és ragaszkodik a maga elképzeléseihez. És ami azt illeti, ezekben az esetekben elég gyakran szokás engedni a kísértésnek, hogy Momus pártjára álljunk. Ahhoz, hogy rájöjjünk, mi ennek az oka, s hogy vajon rendjén van-e ez így, alaposabban is meg kell vizsgálnunk, hogyan jelenik meg Momus és Jupiter a dialógusban. Nyomban látni fogjuk, hogy Jupiter a szó legszorosabb értelmében öreg. A kiindulási helyzet éppen az, hogy ő úgyszólván egy bűnbeesés utáni Jupiter, aki morális romlását teszi hanyatlása, halandósága révén ismeri fel, és aki megbánja hibáit. Azt, hogy nincs a legjobb formában, és hogy ezzel tisztában is van, igen drasztikusan fejezi ki monológjában:

„Lásd, a testem elszárad, az agyam vizenyőssé válik; köszvényes csomók nőnek rám, fogaim kihullanak; húsom sárgul, s a hajam őszbe vegyül; pillám hosszú, látásom rövid; lélegzetem gyengül és egyre erősebben köhögök, ülepem merev, a járásom reszketeg; szívem szaporán ver, miközben csontvázam megmered; végtagjaim soványodnak, s megdagadnak ízületeim; végül pedig (ami legjobban kínoz), mert farpofáim merevek, az ellensúly viszont puha, a duda tömlője kinyúlik, és sípja egyre összemegy. Junóm már nem féltékeny, nem törődik ő már velem.”²⁵

Olyan Jupiterrel állunk tehát szemben, aki nincs csúcsformában, és bizony az egész reform arra hivatott, hogy e kellemetlen állapot megjavítását szolgálja. Az éles nyelve miatt a Sarkcsillagra száműzött Momust éppen e célból rendeli vissza udvarába, és biztosít számára teljes szólásszabadságot. Ez arra is magyarázatot ad továbbá, hogy Momus miért most éri el legjobb formáját, és hogy miért beszél oly kérkedve. Eljött Momus nagy napja, és a legjobb oldalát mutatja; magabiztos, elmés, éles nyelvű és bájos, a lukianoszi dialógus leginkább lukianoszi jelleme. És legtöbbször igazat is adnak neki. Kérdés azonban, hogy ez azt is jelenti-e, hogy mindig igaza van, és hogy a vonzónak egyáltalán nem nevezhető Jupiterrel szemben igaza kell-e, hogy legyen akkor is, amikor nem tudnak megegyezni?

Momus tehát, Bruno kifejezetten ezt mondja, a megszemélyesített lelkiismeret. Mit értünk azonban lelkiismeret alatt, és hogyan ábrázolja ezt Bruno Momus alakjában? Keresztényként azt mondhatnánk, hogy a lelkiismeret Isten hangja. Itt viszont hangos istenek között vagyunk, ahol Momus hangja egy a többi isten hangja között, így aztán e válasszal nem jutunk túl messzire. Ezen kívül – még mindig igen biblikus keretek között gondolkodva – azt is mondhatnánk, hogy a lelkiismeret hozzásegít minket ahhoz, hogy bukott állapotunkban felismerjük a jót és a rosszat. És meglehetősen profán módon hozzátehetjük, hogy tulajdonképpen mindig csak rossz lelkiismeretként, lelkiismeret-furdalásként mutatkozik.

Az utóbbi két jellemzés igen jól megfelel Bruno Momusának, aki azonban egyáltalán nem jelenik meg Isten hangjaként (vagy pszi-

²⁵ 1. dialógus, 1. rész.

chológiai terminussal élve felettes énként). Sokkal inkább hasonlít az ószövétségi Sátánhoz, aki a türelmes Jób dolgában fogadást köt Istennel, vagy Goethe Mefisztójához, akinek „a tagadás a lényege”. Momus a bírálat istene, és a *Spacció*ban kifejezetten így is nevezik – jellemző módon egy olyan helyen, ahol becsúszik neki egy kínos hiba; erről a későbbiekben még ejtünk pár szót. Az olümposzi udvart Momus uralja, mert szólásszabadságot kapott. De nem azért bír e szabadsággal, és ez többször is nyomatékot kap a dialógus elején, mert ő valamiféle fejedelem, hanem mert ő az istenek udvari boldondja. Merem állítani, hogy ez magyarázatot ad Momus bájára és ugyanakkor módosítja is: vonzereje szellemességében rejlik, ezt a szellemességet azonban, mint ahogyan egy karikatúráét is, a túlrajzoltság, a túlélezettség, végül tehát a túlzás és az egyoldalúság élte-ti. És ez teljesen rendben is van, egészen addig, amíg – ismét Goethe szavaival élve – nem több ő, mint pusztán „az erő része [...]”.

Említettük, hogy a lelkiismeret előszeretettel nyilvánul meg rossz lelkiismeretként. Magától értetődik, hogy Momus a bírálat isteneként az istenek előtt felmutatja azok hibáit, továbbá, hogy gyakrabban támad és dorgál, mint dicsér. A jó és rossz megkülönböztetéséhez való érzék is olyasvalami, amit morális kritériumként definiáltunk. Momus betölti ezt a funkciót, például akkor, amikor a vak Fortunának megpróbálja bebizonyítani, hogy ő nem jó, hanem gonosz istennő, mert a szerencse ajándékait és a sorsokat véletlenszerűen és nem az érdekem szerint osztogatja.²⁶ (Ez egyébként egyike azoknak az eseteknek, ahol Momus kísérlete csődöt mond, mint ahogyan minden más isten is kudarcot vall, aki Fortunával ellenkezik.) A lehetséges elvárásokkal ellentétben azonban Momus nem moralizál, azaz nem a jóról és rosszról beszél állandóan, hanem érvel, azaz folyvást igazról és hamisról beszél. Bruno Momusa tetőtől talpig racionalista, a *sic et non* és a vagy-vagy megszállottja, aki még arra is kísérletet tesz, hogy felmutassa az arisztotelészi logika szűkösségét.²⁷ A logika adja minden erejét (nevezetesen ott, ahol helyénvaló) és egyúttal gyengeségét is (mert nem képes kitekinteni belőle).

Ha Momus nem több, mint az önkritika instanciája Jupiter önszemléletében, akkor neki, a szenttéavatási perek *advocatus diabolijához*

²⁶ 2. dialógus, 2. rész.

²⁷ 2. dialógus, 2. rész.

hasonlóan, mindenben valami kifogásolnivalót kell keresnie, mindenhol a rossz indítékot kell feltételeznie, minden döntést meg kell kérdőjeleznie, mert hivatalából adódó feladata éppen ez. De arról sem szabad megfeledkezni, hogy néha téved, hiszen mindenhol akadnak jó indítékok, helyes döntések és kifogástalan dolgok. Mivel azonban a szemtelenség tudvalevően győzedelmeskedik, és Momus pimasz támadásai sokkal nagyobb tetszésre találnak az olvasók körében, mint Jupiter siránkozó önvádjai, Brunónak, számomra úgy tűnik, néhány biztonsági intézkedést kellett fogantatnia a bírálathoz való túlon túl kritikátlan viszonytal szemben – Momusnak mindjárt a legelső fellépése, úgyszólván a debütálása, olyan eset, amelyben nem neki van igaza.

Jupiter az olümposzi istenek gigászok felett aratott győzelmének évfordulóján meglepetést okozva kihirdeti, hogy az egyébként szokásos bál helyett az olümposzi szenátus rendkívüli ülésének megtartását tervezte. Momus erre így reagál (megkurtítva idézem, mert őt is ugyanúgy megrészegeti saját retorikája, mint Jupitert):

„Ezt a tanácskozást más napra és más alkalomra kell halasztani, ó atyám, mert e kedvedet, amellyel most, mindjárt az ebéd után neki akarsz látni a konklávénak, úgy látszik, gyengéd pohárnokod adakozó kezének köszönheted [világosan fogalmazva: ez egy őrült ötlet]; hiszen az a nektár, amelyet a gyomor nem tud jól megemészteni [...] lehangol és elszomorít, felzaklatja a fantáziát, és egyeseket minden alap nélkül boldoggá, másokat túlzottan víg kedélyűvé, megint másokat babonásan jámborrá, hívságosan hősiessé vagy indulatosá tesz, vagy nagy légvárakat építtet velük. [...] azért vélekedik mindenki úgy (habár csak én merem kimondani), hogy téged megbocsáthatatlan mértékben előntött a fekete epe, mert te ez alkalommal, amelyre mi nem úgy érkeztünk, mint aki tanácskozásra készül, ez alkalommal, amikor mi azért jöttünk össze, hogy ünnepeljünk, ezen az órán, az ebéd elköltése után és ilyen körülmények között, amikor jókat ettünk és még jobbakat ittunk, ilyen komoly dolgokat akarsz megbeszélni velünk [...]”.²⁸

²⁸ 1. dialógus, 2. rész.

De Jupiter egy bosszús kacajjal túlteszi magát ezen az alkalmatlankodáson, válasza sem méltatja a tapintatlan Momust, és ahogyan eltervezte, megtartja nagy beszédét. Ebben persze nemcsak Momusnak, hanem az összes istennek tudtára adja azt, amit elhatározott, és ami nem féktelen jókedvből fakadt, hanem egy alaposan mérlegelt és jó előre eltervezett lépés:

„A szűzies Lucina már tizenkétszer töltötte meg az ezüstkupákat, mióta elhatároztam, hogy ezt az összejövetelt ma megtartom – ezen az órán és ama körülmények közt, amelyeket itt most látok. [...] A javaslatok, mondom, ne legyenek hirtelenek, de komolyak és kimértek igen, a tanácskozás legyen higgadt, titkos és körültekintő, kivitele azonban lendületes és gyors; lássunk hozzá máris! Ne higgyétek tehát, hogy a lakoma során lett úrrá rajtam valami különös hangulat [...] Ellenkezőleg, egy évvel ezelőtt, e napon kezdtem el töprengeni azon, amit ma, ebben az órában véghez kell vinnem. Azért az ebéd után, mert éhes emberrel nem szokás rossz híreket közölni. S azért így, meglepetésszerűen, mert nagyon jól tudom, hogy tanácskozásra nem ugyanolyan szívesen jöttek össze, mint ünneplésre.”²⁹

Ami az időzítést illeti, Jupiternek jó okai vannak: a Nap délben áll a legmagasabban, vagyis az ész fénye a legvilágosabban ragyog; az istenek bizonyára mind jóllakottak, azaz megerősödtek nehéz feladatuk elvégzéséhez; a külső ellenség fölött aratott győzelem évfordulójának pedig arra kell sarkallnia őket, hogy felvegyék a harcot a belső ellenséggel szemben.³⁰ Jupiter mindent megfontolt, és a többi között, mert egy jól előkészített beszédről van szó, Momus ellenvetéseinek is elébe vág. Világosabban aligha lehetne kifejezni az egész és a rész viszonyát, azt az ellentétet, amely egyrészt Jupiter körültekintő eljárása és a legkülönbélebb nézőpontok számbavétele, másrészt Momus és a maga funkciójának betöltéséhez szükséges tapintatlanság és kíméletlenség egyoldalúsága és ostoba korlátoltsága között feszül.

²⁹ 1. dialógus, 2. rész (*Jupiter beszéde*).

³⁰ Vö. Ajánlólevél, 8. bekezdés.

Mivel a csillagos égbolt teljes megreformálása a megbánás és a jóvátétel jegyében zajlik, számítani lehet arra, hogy Momus a többi isten szóvivőjeként ténykedik, és hogy legtöbb ellenvetésével és javaslatával sikert is arat. De azon ritka esetekben, amikor elutasításra talál, nem képes arra, hogy kellemmel elfogadja helyzetét, mindig szájal, tovább mondja, és folytatja a harcot az elvesztett posztokért. A Fortunával szemben folytatott vitában Merkúr és Minerva is a rövidebbet húzza, de csak Momus az, aki nyilvánvaló veresége után is köti az ebet a karóhoz.³¹ Jupiter kellőképpen belátó ahhoz, hogy ne bocsátkozzon efféle kilátástalan harcba; tudatában van Fortuna hatalmának és saját korlátainak.

A legkínosabb eset azonban akkor történik Momusszal, amikor beleszeret egy, az Álom kíséretéhez tartozó alacsonyabb rendű istenségbe.³² Semmire sem alkalmas az a lelkiismeret, amely nem viraszt folyton éberén. Az azonban régi tapasztalat, hogy olykor-olykor szívesen hagyja magát elaltatni. Csak az istenek homéroszi kacaja ébreszti fel a bíráló megrészegült és kötelességeit feledő istenét.

Hogy mi célt szolgál a bíráló bírálata, és az arra vonatkozó utalások összeállítása, hogy Momus kijelentéseit Bruno nem a bölcsességek csúcsának szánta, hanem gondolatébresztő megjegyzéseknek, további megfontolások kiindulópontjának? A harmadik dialógus vége felé Jupiter és Momus között lejátszódik egy fontos ütésváltás, amelynek az értelmezése azon áll vagy bukik, hogy milyenek látjuk a két isten egymáshoz való viszonyát. Ezzel vizsgálódásaink végére érve eljutunk oda, hogy a *Spaccio* legfontosabb tartalmi eleméről, a pozitív vallás kritikájáról beszéljünk.

Közvetlenül Bruno halála után keletkezett az a monda, hogy megégetésének oka a *Spaccio della bestia trionfante*, egy pápaellenes vitairat megírása volt. Az ezt cáfoló, egyértelműen hiteles bizonyítékok ellenére bizonyos, ideológiailag meghatározott kontextusokban mind a mai napig találkozhatunk ezzel a makacs legendával. Valójában a már akkoriban is ritka írásból nem volt példánya az inkvizиторoknak, csak hírből ismerték e mű címéről és Bruno szerzőségét. Megfordítva a dolgot úgy is fogalmazhatunk, hogy ha olvasták

³¹ 2. dialógus, 2. rész.

³² 3. dialógus, 1. rész.

volna a művet, Bruno inkvizíciós pere igen rövid lett volna, és gyorsan a szokásos módon ért volna véget. Bruno egész védekezési taktikája, amelynek köszönhetően pere több mint hat évig húzódott, azon az állításán alapult, hogy nem teológusként, hanem csak filozófusként beszél, és hogy sosem prédikált vagy írt szándékosan a katolikus egyház dogmái ellen. A *Spaccio* azonban, akár honnan nézzük, egy az összes keresztény hitvallás ellen irányuló pamflet, jóllehet a leghevesebb támadások a protestánsokat érik benne; továbbá a *Spaccio* nemcsak az inkvizíció szempontjából felel meg tökéletesen az eretnekség, az aposztázia és a blaszfémia minden kritériumának, hanem – a Giordano Bruno iránt érzett minden lehetséges szimpátia ellenére – objektív szempontból is. Egyébként ő maga is teljes mértékben tisztában volt azzal, hogy a *Spaccio* tartalmilag és formailag egyaránt tűrhetetlen minden keresztény autoritás számára, és hogy neki a mű elterjedtségének csekély volta nyújthatja az egyedüli esélyt; azé a műé, amely nem pusztán a vallás magyarázatát és gyakorlatát bírálta, hanem nevetségessé tette az alapítványokat is, és elvből tagadta valamennyi pozitív vallás abszolút érvényességét és kinyilatkoztatás-igényük jogosságát is.

Bruno, Macchiavellihez hasonlóan, nem abban látta a vallás értelmét és hasznát, hogy az közvetlen hozzáférést biztosít az igazsághoz, vagy hogy Istentől ered (amit az efféle hasznos fabulák emberi feltalálóinak politikai okokból mindenképpen állítaniuk kell), hanem abban a történelmi funkcióban, amely az államalapításban és az állam megtartásában áll. Ennek megfelelően minden népnek saját vallással kellene rendelkeznie ahhoz, hogy megalapozza a maga identitását, törvényeit és erkölceit. A hittérítés, egy másik nép vallásának átvétele, továbbá az univerzális vallás képzete város posztó Bruno szemében; ezért támadja vehemenssen a zsidóságot. Bruno szerint a kereszténység általában véve nem lehet jó vallás, mert eredete hontalan néptől való, az egyetemesség igényével lép fel, és kiszorítja helyéről a szervesen kifejlődött helyi vallásokat. Mivel azonban Európa történelmi helyzetében (még) nincs ésszerű alternatívája a kereszténységnek, az egyes államegyházakat a mindenkori államfők vezetésével meg kellene szilárdítani, és el kellene választani őket egymástól. De nem a protestáns teológia fundamentumán álló tartományi egyházak módjára, mert ezek a „*sola*

fide” és a bensőségesség hangsúlyozása miatt alapvetően államel-
lenesek és aszociálisak.

Noha Bruno e téziseket természetesen nem ilyen közvetlenül fo-
galmazza meg a *Spacció*ban, hanem mitológiai köntösbe burkolva
tárja az olvasó elé itt-ott elszórva, mintegy sugalmazva őket, még-
is elég világosan kihámozhatók a szövegből. Mitologikus álruhá-
ban jelenik meg Krisztus figurája is, valamint több krisztológiai as-
pektus is – Bruno olyan csillagképek neve alatt és alakjában szere-
pelteti őket, mint Kepheus,³³ Arkas,³⁴ Vízöntő,³⁵ Orion,³⁶ Eridanusz
folyama³⁷ és Keirón kentaur.³⁸ Egy jellemző kivételtől eltekintve
valamennyiüket számúzik az égről. A szóban forgó kivétel a kenta-
ur, és éppen róla esik szó Jupiter és Momus vitájában.

Momus így szól: „Mit tegyünk hát ezzel az állatba zárt emberrel
avagy állattal, aki egy emberrel ékelődött össze? Akinek a személye
két természetből áll, akiben két szubsztancia találkozik hiposztatikus
egységben? Itt azért egyesül két dolog, hogy egy harmadik entitás
jöjjön létre, efelől nem lehet semmi kétség. De ebben áll a nehézség
is, nevezetesen hogy egy efféle harmadik entitás jobb lesz-e, mint
az egyik és a másik rész, vagy olyan lesz, mint az egyik a kettő közül
– vagy pedig valami rosszabb? Azt akarom kérdezni ezzel, hogy ha
az emberi valóhoz hozzáillesztjük a ló valóját, akkor vajon valami
isteni áll elő, amely méltó az égi lakra, vagy pedig egy állat, amely-
nek méltó helye a nyájban, az istállóban van? Egyszóval (és Ízisz,
Jupiter meg a többiek mondhatnak amit akarnak az állat-lét fenség-
ességéről és arról, hogy ha az ember isteni szeretne lenni, kellene,
hogy legyen benne valami az állatokból [...] sosem leszek képes el-
hinni, hogy ott, ahol sem teljes és tökéletes emberről, sem tökéletes
és teljes állatról nem beszélhetünk, hanem csak egy félig állat, félig
ember lényről, ott jobb a helyzet, mint egy olyan ruhanemű eseté-
ben, amely félig nadrág, félig kabát, s amely sosem lesz jobb öltö-
zék, mint a kabát vagy a nadrág, de még csak nem is lesz olyan jó,

³³ 1. dialógus, 3. rész.

³⁴ 1. dialógus, 3. rész.

³⁵ 3. dialógus, 2. rész.

³⁶ 3. dialógus, 3. rész.

³⁷ 3. dialógus, 3. rész.

³⁸ 3. dialógus, 3. rész.

mint az egyik vagy a másik.” „Momus, Momus”, válaszol Jupiter, „e dologban a misztérium rejtve van a tekintet előtt és nagy, és te nem értheted meg: ezért kell, hogy egyszerűen úgy higgy ebben, mint valami fenségesben és nagyban.” „Tudom jól”, mondja Momus, „hogya e dolgot nem érthetem meg, és más sem, akinek szintúgy csak kevéské értelem adatott; de ha nekem, aki egy vagyok az istenek között, hinnem kell ezt, vagy hinnie kell másvalakinek, akiben annyi megértés van, mint egy árpaszem, azt szeretném, hogy akárhogy is, de szépen hitesd el velem.” „Momus”, szól Jupiter, „nem szabad, hogy többet akarj tudni, mint amennyi szükséges. Hidd el nekem, ezt nem szükséges tudnod.” „Éppen ez az”, mondja Momus, „amit meg kell érteni, amit nagy bosszúságomra tudni szeretnék és – hogy kedvedre tegyek, Jupiter – hinni akarok: hogy egy ruha ujja és egy nadrág szára becsesebb, mint két ujj és egy rendes nadrág, sőt sokkal több; és hogy egy ember nem ember, hogy egy állat nem állat, hogy egy ember fele nem egy fél ember, s hogy egy állat fele nem egy fél állat; hogy egy félig ember félig állat lény nem egy tökéletlen ember és nem is tökéletlen állat, hanem ellenkezőleg, egy istenség, akit *pura mente* tisztelni kell.” Az istenek ezen a ponton sürgetni kezdték Jupitert, hogy gyorsan jusson dűlőre, és akarata szerint döntsön a kentaur dolgában. Jupiter, miután csendre utasította Momust, így rendelkezett: „Akármit is mondtam Keirón ellen támadólag, azt ezennel visszavonom és így szólok most: Keirón kentaur, mert ő a legigazságosabb az emberek között, [...] és mert megtanította Aszklépiosznak az orvoslást, Herkulesnek az asztrológiát és Achillésznek a kitharajátékot, azzal, hogy betegeket gyógyított, hogy megmutatta, hogy lehet felemelkedni a csillagokhoz és miként kell a zengő húrokat egy fadarabhoz rögzíteni, és hogyan kell bánni e szerszámmal – mindezek miatt úgy látom, Keirón nem méltatlan az égre. Azért is tartom úgy, hogy a legnagyobb mértékben méltó rá, mert ez égi templomban, ennél az oltárnál, ahol ő szolgál, rajta kívül nincsen más pap. Láthatjátok, itt áll kezében az áldozati állattal, övé az áldozati itallal telt palack. És mert az oltár, a szentély, az imaház fölöttébb szükséges, de celebráns nélkül üres volna, itt kell élnie, itt kell maradnia, örökké itt kell időznie, hacsak a sors nem rendeli másként.” Momus hozzáteszi: „Méltó mód és okosan döntötted el, ó Jupiter, hogy neki kell az égi oltár és templom papjának

lennie; hiszen ha azt az állatot, amelyet a kezében tart, már felhasználta, mégis lehetetlen, hogy keze ügyéből valaha is hiányozzék az állat: hiszen ő és egyedül ő képes arra, hogy áldozatként és áldozóként, azaz papként és áldozati állatként szolgáljon.” „Hát jó”, szolt Jupiter, „távozzék e helyről a bestialitás, a tudatlanság, minden hasztalan és kártékony fabula; s ott, ahol a kentaur van, maradjon az igaz együgyűség, a morális mese. Az oltár mellől tűnjön el a babona, a hitetlenség, a békétlenség, és lakozzon ott a vallás, mi nem üres, a hit, mi nem ostoba s az igaz és őszinte jámborság.”³⁹

Világos, hogy e fontos szakasz értelmezése azon áll vagy bukik, hogy miként ítéljük meg Jupiter és Momus egymáshoz való viszonyát. Ha egyenrangú partnereknek tekintjük őket, és engedünk az ízig-vérig racionalista Momus retorikájának, Jupiter következetlennek és gyengekezűnek tűnik, meghátrálása pedig merőben önkényes és semmiféle ésszerű indokkal nem igazolható. Ez esetben azonban az egész passzus triviális, nem más, mint sekélyes szatíra, amely semmi lényegesen újat nem hoz ahhoz képest, ahogyan korábban elbántak a Krisztus-figurákkal. Ezzel szemben, ha Jupiter álláspontjára helyezkedünk, azaz ítéletét mint a végső instanciáét fogadjuk el, továbbá elismerjük illetékességét és azt, hogy ő az, aki a helyzetet annak minden eltérő aspektusában képes jobban átlátni, valamint ha tekintetbe vesszük, hogy Jupiter (ellentétben a pusztán teoretizáló Momusszal) minden felelősséget vállal döntésének következményeiért, akkor Bruno teljes valláspolitikai programjának rövid és velős megfogalmazását találjuk itt.

Fordította: Ránki András

³⁹ 3. dialógus, 3. rész.

Szőnyi György Endre

*Filozófia, építészeti emblematika és fantázia a kora újkori alkímiai diszkurzusban*¹

Jól ismert, hogy az okkult-ezoterikus kozmológiai diagramok divatja a XVII. századra érte el tetőpontját. Ezeket a ma is csodálatra méltó metszeteket több filozófiai- és kulturális motiváció inspirálta: többek között a manierizmus spekulatív szenzualizmusa, valamint az új barokk stílus és világgép illuzionista ambíciói.² Ezekhez járult a könyvelőállítás technikai fejlődése, melynek eredményeképpen ma is a leglenyűgözőbb könyvek közé tartoznak Robert Fludd és Athanasius Kircher természetfilozófiai művei, Michael Maier okkult emblematikája, vagy Jakob Böhme gazdagon illusztrált kiadásai.

Korábbi írásaimban már kísérletet tettem az okkult szimbolizmus tipologizálására a képek funkciója szerint, amelyet a befogadás hermeneutikai aktusa alapján értelmeztem.³ Ezúttal e kulturális reprezentációk tartalmára kívánok koncentrálni, kiválasztva egy tematikus csoportot: az ezoterikus jelentéssel felruházott építészeti elemeket, illetve fantasztikus tájképeket.

¹ A jelen cikk aktualizált változata angol nyelvű tanulmányomnak, „Architectural Symbolism and Fantasy Landscapes in Occult Discourse”, in Alison Adams (ed.), *Emblems and Alchemy*, Glasgow, Glasgow University Press, 1998, (Glasgow Studies in the Emblem 3), 49–71. Itt mondok köszönetet a szegedi Somogyi Könyvtár munkatársainak, első-sorban Szőkefalvy-Nagy Erzsébet osztályvezetőnek a cikk anyagának összegyűjtésében nyújtott segítségével, valamint az illusztrációk közlési jogának átadásáért.

² A XVII. század látásról, érzékelésről és fantáziákról szóló nézeteit nagy apparátussal foglalja össze Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, (London, Oxford University Press, 2007) c. könyvében.

³ Szőnyi György Endre, „Ikonográfia és hermeneutika”, in Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (ed.), *Jelbeszéd az életünk. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei*, Budapest, Osiris–Századvég, 1995, 90–102; „The Powerful Image. Towards a Typology of Occult Symbolism”, in György E. Szőnyi (ed.), *Iconography East & West*, Leiden, J. Brill, 1996, *Symbola & Emblemata* 7, 250–263; *Pictura & Scriptura. Hagymányalapú kulturális reprezentációk 20. századi elméletei* (Szeged, JATE Press, 2004, Ikonológia és műértelmezés 10, *passim*).

Az okkult ikonográfia tematikus tipológiája

Ha megvizsgáljuk a fentebb említett illusztrált korpuszt, a következő főbb tematikákat különböztethetjük meg: (a) a kozmosz okkult korrespondenciáinak, a Létezés Nagy Láncolatának, valamint a mikrokozmosz és a makrokozmosz összefüggéseinek ábrázolásai; (b) az alkímiai folyamat egyes stációinak reprezentációi, méghozzá két megközelítésben: egyrészt, mint konkrét, fizikai-vegyi folyamat, másrészt, mint a spirituális transzmutáció, azaz a *mysterium coniunctionis*.

Mindkét esetben erős hermeneutikai vonatkozásokat találunk: ezek a művek és ezek az illusztrációk nem csak egyszerűen magyaráznak, hanem egy újfajta, magasabb megértéshez kívánják eljuttatni a befogadót. E metafizikus megértés jelentősége különösen az eddig nem említett harmadik csoportban tűnik ki: (c) a misztikus, teozófikus megvilágosodás, a vallásos vagy mágikus *exaltatio* emblematisztikus ábrázolataiban.

Ami az okkult tematika képvilágát illeti, itt két nagy kategóriát különíthetünk el: (1) kozmogrammokat és más diagramokat, amelyek esetenként allegorikus figurákat is tartalmaznak – ezek általában bizonyos korrespondenciák szinkronikus leképezését kísérlik meg és térbeli dimenziójuk van; (2) mítoszok és allegorikus történetek képi megjelenítéseit, amelyek folyamatokat és műveleteket emblematisztálnak. Miután ezek a mítoszok *történeteket* mesélnek el, értelemszerűen inkább linearításra, időbeliségre utalnak.

A három tematika (kozmosz, alkímia, reveláció), valamint a két reprezentációs terület (térbeli-diagrammikus, időbeli-mitologikus) egyaránt tartalmaz fantasztikus elemeket és motívumokat, ezek között hangsúlyosan jelennek meg fantasztikus tájak és épületek, kertek és labirintusok. Ilyen fantasztikus topográfia nemcsak képi reprezentációkban jelenik meg az okkult diszkurzusban, hanem verbális narratívákban is, példa erre Johann Valentin Andreae alkímiai regénye, a *Chimische Hochzeit* (1616).

A következőkben először egy motívumleltárt állítok fel, amelyek a tárgyalt műfaji kategóriát alkotják. Majd megkísérlem értelmezni a leltározott fantasztikus építészeti és tájképi elemeket, ezúttal elsősorban az univerzális kozmogrammokra koncentrálna és az alkímiai illusztrációkat csak röviden érintve.

Építészeti motívumok és fantasztikus tájak

Áttekintve az említett kozmogrammok korpuszát azt találjuk, hogy a legtöbb ezoterikus illusztráció főként geometrikus elemeket tartalmaz: gömböket, köröket, egyenes és görbe vonalakat. Ezek mellett azonban gyakran jelennek meg allegorikus figurák is, mint például a bolygók megszemélyesítései, különösen a Nap, a Hold, vagy a Merkúr. Találkozunk még a Természet, az Idő, vagy a Mikrokozmosz-ember megszemélyesítéseivel is. Mindezt kitűnően illusztrálja Robert Fludd *Utriusque cosmi historia* (1616–19) c. munkájának címlapja, amely nem az akkoriban szokásos építészeti struktúrát használja díszítésként, hanem ehelyett a makrokozmosz és a mikrokozmosz diagramját jeleníti meg egy felhők közül kirajzolódó térben. A világegyetem gömbjét egy hatalmas kötéllel az Idő Atya forgatja, aki szokásos attribútumaival jelenik meg: szárnyas, kecskelábú és homokórát tart a kezében (1. ábra).⁴

A nagy, XVII. századi illusztrált ezoterikus művekben (pl. Heinrich Khunrath, Robert Fludd, vagy Athanasius Kircher) bőséggel találjuk elképzelt, emblematikus épületek, vagy fantasztikus tájképek ábrázolatait is. Ezek látszatra hasonlítanak a kor politikai- vagy morálfilozófiai műveiben feltűnő szimbolikus-embermatikus ábrázolásokhoz, ám az általam vizsgált művekben az okkult diszkurzus szolgálatában állnak. Igen szép példája az általános, természetfilozófiai célú építészeti- és táj-szimbolizmusnak Roderico de Arriaga Plantin által kiadott filozófiai kézikönyve, amely a rudolfinus Prága emblematikus divatját tükrözi, a spanyol szerző ugyanis a Károly Egyetemen volt professzor (2. ábra).⁵ A kép egy perspektivikus távlatban elrendezett kapurendszert mutat, a kép közepén egy kert látható, egy szökőkút körül elrendezve. A filozófia tanulója a kapukon keresztül juthat oda, a tudás forrásához. A távolban egy kupolás épület látható, talán a vágyott cél, a tudás temploma. Az első diadalkaput a *Fortitudot* és *Gratiát* jelképező patrónusok, III. Ferdi-

⁴ Robert Fludd, *Utriusque Cosmi Historia*, Oppenheim, de Bry, 1617, 1.a: címlap (reprodukálva a szegedi Somogyi Könyvtár példányából). A képet kommentálják: Joscelyn Godwin, *Robert Fludd* (London, Thames & Hudson, 1979), 69; Alexander Roob, *The Hermetic Museum*, Köln, Taschen, 1997, 543.

⁵ R. P. Roderico de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, Antwerp, Plantin, 1634, címlap (reprodukálva a szegedi Somogyi Könyvtár példányából).

nánd és ausztriai Mária őrzik, míg a kapu tetején allegorikus meg-
személyesítések, *Physica*, *Logica* és *Metaphysica* állnak. Amint látni
fogjuk, hasonló, vagy ugyanilyen elemek kapnak szerepet az okkult
traktátusok revelatív szimbolizmusában is.



1. ábra: R. Fludd, *Utriusque cosmi historia*, 1617, címlap 2. ábra: R.P.R. de Arriaga, *Cursus philosophicus*, 1632, címlap

Azok, akik ismerősek Shakespeare korának művészetében, nem fog-
nak meglepődni azon, hogy a korban az egyik leggyakrabban hasz-
nált építészeti metafora a *színház* volt, amely sokféle emblemikus
jelentéssel rendelkezett. Ezek közül a legnyilvánvalóbb referencia
az élet volt, elég csak az *Ahogy tetszik* híres „Színház az egész vi-
lág” maximájára, vagy Sir Walter Raleigh „Mi életünk?” című ver-
sére gondolnunk:

What is our life? a play of passion,
Our mirth the musicke of division,
Our mothers wombes the tying houses be,
When we are drest for this short Comedy,
Heaven the Judicious sharpe spectator is,
That sits and markes still who doth act amisse...

Életünk mi? Eljátszott passió,
S csak köztétél, zene, mi benne jó.
Anyánk méhe az öltözőszoba,
Itt kezdődik e kis komédia.
Nézőnk és bírálónk a Menny maga,
Jegyzi, ha játékunkban van hiba.⁶

További példákat is említhetünk a színház metaforára, például Boissard enciklopédikus morálfilozófiai művét (*Theatrum vitae humanae*⁷); de színházként jelenik meg az örök bölcsesség Heinrich Khunrath okkult filozófiájában,⁸ és ugyanígy az alkímiai folyamat is a *Theatrum chemicum* gyűjteményben.⁹

Egy másik szimbolikus használati módja a színházépületnek a memória-színház koncepciója volt. Az *ars memoriae* technikát az ókori szónokok óta alkalmazták úgy, hogy a mondandót egy képzeletbeli épületben (pl. színházban, vagy egy kastély szobáiban) rendezték el, s a szónok beszéde közben mintegy végigjárta az épületet, így emlékezett mondanivalójának pontjaira. E memória-színházak, mint Frances Yates Robert Fludd műveiből kimutatta, ezoterikus filozófiai célokat is szolgálhattak.¹⁰

⁶ Lásd cikkemet: „Irodalmi elemzés és kultúrtörténet. Sir Walter Raleigh: 'Mi életünk...?'” *Helikon* 28.1, 1982, 96–104. Egy bővebb és korrektebb angol változat: „What Is Our Life?” *Cultural History and Aesthetical Experience in Literary Reception*, in A. T. Tymieniecka (ed.), *Phenomenology in East-Central Europe*, Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic Publishers, 1989, *Analecta Husserliana* 27, 329–339.

⁷ *Theatrum vitae humanae, a I. I. Boissard ... conscriptum, et Theodoro Bryio artificiosissimis historiis illustratum* (Metz, A. Fabri, 1596?), reprodukálva in Yates, *The Theatre of the World*, London, Routledge, 1969, Plate 23.

⁸ Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae ... Christiano-kabalisticum, divino-magicum*, Hanover, Guilielmus Antonius, 1609. Lásd például a „Porta amphitheatri sapientiae...” emblémát e könyvben. Képét közli és kommentálja Stanislas Klossowski de Rola, *The Golden Game. Alchemical Engravings of the Seventeenth Century*, London, Thames & Hudson, 1988, 34, 42.

⁹ *Theatrum Chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus [...] continens*, Ursel–Stuttgart, Lazarus Zetzner, Vols 1–3: 1602, 4; 1613, 5; 1622, 6: 1661.

¹⁰ Lásd a Yates által elemzett memória színházakat *The Art of Memory* (Chicago, The University of Chicago Press, 1966) c. könyvében, különösen a *The Theatre of the World*-ben (1969) is elemzett Robert Fludd koncepciót: „Ars memoriae”, *Utriusque cosmi historia*, Oppenheim, 1619, 2a2: 55. Fludd metszetét reprodukálják: Joscelyn Godwin, *Robert Fludd*, London, Thames & Hudson, 1979, 89; Yates, *The Art of Memory* (1966), 342; Yates, *The Theatre of the World* (1969), 136.

A színházhoz hasonlóan a múzeum is kedvelt szimbolikus épülete volt az ezoterikus filozófiai műveknek. A *Musaeum hermeticum* a XVII. század egyik legnagyobb ilyen gyűjteménye volt, amelyben a múzeumot természetesen átvitt értelemben használták.¹¹ A tizenhetedik századra a királyi és főnemesi patrónusok már igazi múzeumokkal is dicsekedhettek. A „kunst und wunderkammer”-ek a tudás és a csodálatkeltés olyan tárházai voltak, amelyek az okkult filozófusok képzeletét is felgyújtották.¹² Athanasius Kircher valami ilyesmit láthatott maga előtt, amikor „megtervezte” Bábel tornyát, melyet aztán a Római Jezsuita Kollégium múzeumának grandiózus tervében próbált meg aktualizálni (3. ábra).¹³

A színház és a múzeum speciális funkciókkal bíró épületek, de mellettük találunk más építészeti formákat is, amelyek a mély értelmű és misztikus igazságok értelmezését segítették. Ezek között legfontosabb volt a templom, vagy *temenos*, aztán a *kastély* és az *erőd*, jellegzetes és fontos épületrészekkel, mint a *torony*, a *lépcső* és a *kapu*. Ez utóbbi gyakran összekötötte az épületet a *kert*tel, mely az okkult filozófia egy további fontos emblemikus színtere volt, változatos jelentésű *szökőkút*jaival és forrásaival. Épület és kert érdekes hibridjét képezte a *labirintus*, ez a kultúrtörténészek szerint éppoly fontos szerepet töltött be a késő reneszánsz emberének képzeletvilágában, mint a színház.¹⁴ Végül nem feledkezhetünk el az épületek

¹¹ *Musaeum hermeticum, omnes sopho-spagyricae artis discipulos fidelissime erudiens [...] Continens tractatus chymicos 9 praestantissimos [...] in Lat. conversum*, Frankfurt, Lucas Jennis, 1625 (2. kibővített kiadás: 1678).

¹² Lásd Robert J. W. Evans, *Rudolf II and His World*, Oxford, Clarendon, 1973 (bővített kiadás: London, Thames & Hudson, 1995); Roger Cardinal – John Elsner (eds.), *The Cultures of Collecting*, Cambridge–Mass., Harvard University Press, 1994; Thomas DaCosta Kaufmann, *Court, Cloister, City. The Art and Culture of Central Europe 1450–1800*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1995, 184–204; Horst Bredekamp, *The Lure of Antiquity and the Cult of the Machine: The Kunstkammer and the Evolution of Nature, Art and Technology*, Princeton, Marcus Weiner, 1995; Oliver Impey – Arthur MacGregor (eds.), *The Origins of Museums: the Cabinet of Curiosities in Sixteenth- and Seventeenth-century Europe*, London, House of Stratus, 2001; Helmar Schramm et al. ed., *Collection, Laboratory, Theater: Scenes of Knowledge in the 17th Century*, Berlin, Walter de Gruyter, 2005.

¹³ Athanasius Kircher, „Collegii Rom. Soc. Jesu Musaeum.” Reprodukálja: Roob, *The Hermetic Museum*, 1995, 16.

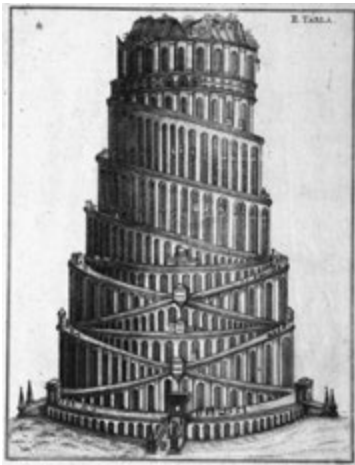
¹⁴ Hermann Kern, *Labirinti. Forme e interpretazioni 5000 anni di presenza di un archetipo*, Milano, Feltrinelly, 1981; Rosario és Sabina Piccolini, *La biblioteca alchemica*, Padua, Gruppo Editoriale Muzzio, 1990, *Manuali occulto biblioteca* 64, 13–15.

nagy és összetett komplexumáról, a városról sem, mely ugyancsak sokrétű vallásos és ezoterikus konnotációkat hordozott.¹⁵

A fentebb felsorolt általános építészeti formák és elemek mellett sok ezoterikus filozófust vonzottak bizonyos létező építészeti emlékek, melyeknek titkos jelentőséget tulajdonítottak. Ily módon az egyiptomi obeliszkok és piramisok, a római Colosseum, de még „Noé bárkája” is különleges, „reneszánsz” vagy „barokk” szimbolikus értelmet kapott. Az irántuk érzett lelkesedés nemcsak legendákkal és misztikus elemekkel tarkított történetükből fakadt, hanem formájukból és arányaikból is, amelyeket a kora újkor természetfilozófusai számszimbolikus és misztikus geometriai megfontolásokkal interpretáltak.



3. ábra: A. Kircher, A római jezsuita kollégium múzeuma



4. ábra: Molnár J., Babel torony, 1760

Eme misztikusan érdekfeszítő épületek legterjedelmesebb leírása és bonyolult értelmezése Athanasius Kircher hatalmas monográfiáiban található meg, amelyekben a teozófiai spekuláció érdeke-

¹⁵ Lásd C. Buttafava, *Visioni di città nelle opere d'arte del Medioevo e del Rinascimento*, Milano, Salto, 1963; W. Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961; L. Puppi, *Verso Gerusalemme. Immagini e temi di urbanistica e di architettura simbolici che tra il XVI e XVII secolo*, Roma, Casa del Libro, 1982, Interpretazioni e documenti 3; Hajnóczy Gábor, *Az ideális város a reneszánszban*, Budapest, Akadémiai, 1994.

sen keveredik a történeti-antikváriusi és régészeti érdeklődéssel és megalapozott tanulmányokkal.¹⁶ A Kircher műveiben található kvalitásos metszetek még tizenharmadik századi populárisabb, csodákat és kuriózumokat tárgyaló kompendiumokból is visszaköszönnek. A 4. ábra a magyar jezsuita professzor, Molnár János könyvéből való, s rajta jól látható, hogy saját, a világ építészeti csodáit magyarul tárgyaló munkájához Kircher *Turris Babel*ének illusztrációit adaptálta.¹⁷

Túl a mesterségesen teremtett civilizált emberi világon, a szűz természetben is előfordultak olyan elemek, amelyek az eddig felsorolt ikonográfiai motívumokkal analógiásan párba állíthatók. Így a templom, tornyaival és meredek lépcsőivel párhuzamba állítható volt a *szent hegyekkel*, mint például a Sínai, vagy az Olümposz, felfelé tartó kanyargós ösvényeikkel. Egy *barlang* ugyanúgy nyerhetett szimbolikus értelmet, mint egy kastélyterem, vagy egy erőd cellája. Az erdők néha úgy funkcionáltak, mint a kertek, néha úgy, mint a labirintusok. Ezekből álltak össze a fantasztikus tájak, amelyek a kora újkori ezoterikus traktátusokban rendre megjelennek.

Interpretációk

Ami az okkult szimbolikus illusztrációk tematikáját illeti, két előzetes megjegyzéssel kell kezdenünk: (1) elkülönítendőek egymástól a kozmikus-teozófikus diagramok és az alkímiai allegóriák. Az építészeti elemeknek más és más szerepük van a két csoportban: míg a kozmogrammokon ezek úgy jelennek meg, mint a szemiotikai struktúra integráns részei, az alkímiai allegóriákon inkább csak díszletszerű, háttérjellegük van, melyek előtt/között zajlanak le a megszemélyesített figurák által referált komplikált folyamatok. (2) Miután mindkét esetben az illusztrációk valami misztikus és rejtett értel-

¹⁶ *Oedipus Aegypticus*, 3 vols, Rome, V. Mascardi, 1652–4; *Itinerarium exstaticum*, Rome, V. Mascardi, 1656; *Latium*, Amsterdam, Jansson van Waesberge, 1671; *Arca Noë*, Amsterdam, Jansson van Waesberge, 1675; *Turris Babel*, Amsterdam, 1679.

¹⁷ Molnár János, *Régi jeles épületekről*, Nagyszombat, Akadémiai, 1760, II. Tábla. Reprodukálva a szegedi Somogyi Könyvtár példányából. Molnárról lásd cikkemet: „An Early Hungarian Hermetist-semiotician: János Molnár”, *Semiotica* 128. 3–4, 2000, 561–581.

met kívánnak kommunikálni, az értelmezési-hermeneutikai aktus különösen nagy szerepet kap. Ám ez az értelmezési aktus nagyon is különbözik a kozmikus korrespondenciák és teozófikus-revelatív képek, illetve az alkímiai allegóriák esetében.

Az első esetben az illumináció közvetlenül a képi elemek segítségével történik és az ikonográfia alig tartalmaz történésekre, *mítoszokra* való utalást. Az alkímiai allegóriák esetében az építészeti elemek, mint a kastélyok, kapuk, fürdők, szarkofágok vagy síremlékek a mítikus történet, illetve a kémiai folyamat relációjában kapnak szerepet, s a narratíva részévé válnak. Miután a narratíva mindig időben játszódik le, a befogadónak lépésről-lépésre kell desifírozni a jelentést, szükségszerűen bonyolódva egyfajta konszekutív tolmácsolásba és egy diszkurzív kognitív folyamatba a jelentés felfejtése érdekében.

Összegezve: a témák és a reprezentációs módok kapcsolatai a következő táblázatban ábrázolhatók:

	okkult, kozmikus korrespondenciák	alkímiai folyamat	teozófikus megvilágosodás
kozmoqramm, mandala	X		X
emblematis- allegorikus narratíva		X	X

A dolgozat hátralévő részében a kozmikus és teozófiai tartalmak emblematikus reprezentációira koncentrálok. A didaktikus és revelatív képek Ernst Gombrich által kidolgozott megkülönböztetésére támaszkodva azt állítom, hogy az okkult és kozmikus korrespondenciák ábrázolásai revelatív befogadást tételeznek fel, mely során a kép látványa egyfajta intuitív megvilágosodáshoz kell(ene) hogy vezessen, hasonlóan a mandalák fölötti meditáláshoz.¹⁸ Az al-

¹⁸ Ernst H. Gombrich, „'Icones symbolicae': Philosophies of Symbolism and Their Bearing on Art (1948)”, in Gombrich, *Symbolic Images*, London, Phaidon, 1978, *Studies on Symbolic Iconology*, 123–99; magyarul: „A szimbolikus kifejezés filozófiái és ezek hatása a művészetre”, in Pál József (szerk.), *Az ikonológia elmélete. Szöveggyűjtemény az irodalom és a képzőművészet szimbolizmusáról*, Szeged: JATE Press, 1997, *Ikonológia és műértelmezés* 1, 31–115. Lásd továbbá: György E. Szőnyi, „The Powerful Image. Towards a Typology of Occult Symbolism”, in György E. Szőnyi, *Iconography East & West*, 1996, 250–263; *Pictura & Scriptura*, 2004, 98–104.

kalmazott metaforikus-emblematikus képvilág speciális célt szolgál, tulajdonképpen tárgyalt ezoterikus illusztrációink jelentős része rejtett mandalaként funkcionál(hat). Ilyen elemek például a templomok és erődök/kastélyok képei.

Ahogy Jung értelmezi a mandala szimbolizmusát: az mindig egy mentális képben jelenik meg, amit a képzelőerő segítségével épít fel a meditáló egyén. Ugyanakkor a mandala hagyományalapú, rögzült struktúrával rendelkezik, amit általában egy négyes vagy hármas rendszer alkot és egyszerű geometriai elemekből – körökből, négyzetekből és háromszögekből áll.¹⁹ Jung azt is állítja, hogy a mandala az emberiség legősibb vallásos szimbólumai közé tartozik és e képeket összefüggésbe hozza a templomok szakrális szimbolikájával: szimmetrikus alaprajz, négy kapu, központi torony, stb. Vagyis, egy templom épületén éppúgy lehet meditálni és revelációhoz jutni, mint egy mandala geometrikus ábráján. A cél: a meditáción keresztül elérni az istenséggel való *unio mysticát*.²⁰

A keleti templomok természetesen hordozzák ezt a funkciót. A dél-ázsiai Borobudur temploma jól ismert, mint egy gigantikus mandala,²¹ de a példák szaporíthatók Indiától Japánig (lásd 5. ábra).²² Jung szintén közöl egy nagyszerű középkori keresztény mandalát, mely egy kereszt-alaprajzú erődtemplomot ábrázol, négyszög alapú fallal és bástyákkal körülvéve. A gazdag ikonográfiájú kép középpontjában a Bárány található, az evangélistáktól közrefogva, a templomot a Paradicsom négy folyója osztja négyfelé.²³

Kultúrtörténészek, például Joscelyn Godwin, rámutattak, hogy az emblematikus erőd-ábrázolások rokonságot mutatnak a man-

¹⁹ Lásd C. G. Jung, „The Symbolism of the Mandala”, in Jung, *Psychology and Alchemy*, London, Routledge, 1980, 96 skk., a 100. oldalon mandala-illusztrációkkal. Magyarul: Jung, *A mandala: Képek a tudattalanból*, Budapest, Édesvíz, 1999. Egy gyönyörű, XVIII. századi tibeti mandala fotója megtalálható Roob, *The Hermetic Museum*, 1997, 337.

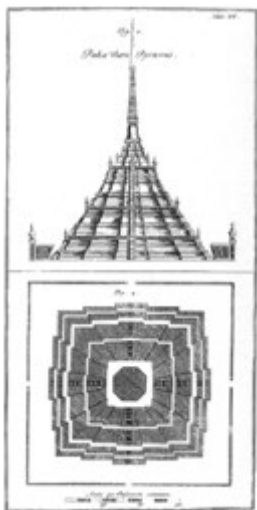
²⁰ Jung, „The Symbolism of the Mandala”, 106 skk.

²¹ Lásd Juan Eduardo Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, ford. Jack Sage, előszó Herbert Read; New York, Philosophical Library, 1983, 334.

²² A Puka'thon Pyramis Japánban. Reprodukálva: Engelbert Kaempfer, *Histoire naturelle, civile et ecclésiastique de l'empire du Japon*, The Hague, P. Gosse, 1729, Table IV. A szegedi Somogyi Könyvtár példánya.

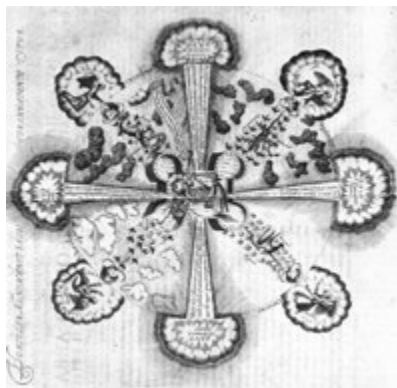
²³ A zwiefalteni apátság breviáriuma, XII. század, fol. 10. Reprodukálta Löffler, *Schwäbische Buchmalerei*, 20. tábla, majd újraközi Jung, *Alchemical Studies*, 1980, 130.

dalákkal. Erre példa Robert Fludd „tökéletes erődtítménye”,²⁴ vagy ugyanő „Egészség Erőd”-je, melyet a gonosz démonok alakjában megjelenő betegségek ostromolnak – lásd 6. ábra²⁵). Egy különösen érdekes mandala-erőd található Heinrich Khunrath *Theatrum sapientiae aeternae* című művében, amelyet „hermetikus citadel-lának” nevezhetnénk.²⁶ Itt háromszor hét, azaz huszonegy kapu ígér bebocsáttatást, ám végül kiderül, hogy közülük hús csak gyötrelmekhez vezet és mindössze egy kapun keresztül lehet eljutni a felvonóhídhöz, mely végül Isten tökéletes szeretetéhez emel.



5. ábra: Pukathon piramis Japánban.

E. Kaempfer, 1729



6. ábra: R. Fludd, „Egészség Erőd”, 1629

²⁴ *Utriusque cosmi historia*, 1b: 390. Reprodukálja és kommentálja Godwin, Robert Fludd, 1979, 83.

²⁵ *Integrum morborum mysterium: sive Medicina catholica*, Frankfurt: William Fitzer, 1631, 2.a: 338. Reprodukálva a szegedi Somogyi Könyvtár példányából. Kommentálja: Godwin, Robert Fludd, 1979, 59; Jung, „Symbolism of the Mandala”, 1980, 108; Roob, *The Hermetic Museum*, 1997, 642.

²⁶ Reprodukálja és kommentálja: Klossowski de Rola, *The Golden Game*, 1988, 35, 42; Roob, *The Hermetic Museum*, 1997, 335. Khunrath ezoterikus szimbolizmusáról lásd Urszula Szulakowska, *The Alchemy of Light*, Leiden, Brill, 2000, *Symbola & Emblemata*, 79–139.

A kertek és labirintusok ugyancsak érdekes párhuzamokat mutatnak a mandalákkal és ezek geometrikus szerkezete is kiválthat revelatív befogadói értelmezést. Pl. Henry Hawkins metszetén egy zárt szakrális kertet látunk, melyet geometrikusan elrendezett virágágyak töltnek ki. A kertben látható még két erődszerű építmény, ezek kozmikus jelentőségét a kép felső felében lévő asztronómiai diagram jelzi.²⁷

Míg a kert védelmez és utat mutat, a labirintus azokat az akadályokat reprezentálja, amelyek elválasztanak a vágyott, szent helytől. Az akadályokat azonban le kell győzni és a labirintuson való átjutás azt a folyamatot is szimbolizálja, melynek során az alsóbb világ természete, kísértései és csábításai világossá válnak a Kereső előtt. Hermann Hugo emblémáján a kötél, amely összekapcsolja a Zarándokot Isten hívívójével (a labirintus mögötti toronyban) a magasabb igazságok megértésének direkt, nem-diszkurzív, revelatív módjára utal. Ezt az is alátámasztja, hogy a Zarándok a labirintus tetején lépdél, nem annak belsejében bolyong, s e privilégiumhoz csak az embléma *scripturájában* kifejtett tanács követésével juthat: „Az élet labirintus; / A vándorlás csak úgy lesz biztonságos / Ha vakon bízol Istenben / tiszta szeretettel és hamisság nélkül” („A Keresztény Zarándok lelke”).²⁸

Van Vreeswijck „Az anyagi transzmutáció labirintusa” című emblémája templom, labirintus és kert érdekes kombinációját mutatja. Az edényt fűtő tüzet jelképező kerub vezeti az alkímiai párt a transzmutáció labirintusába. A központi templomban zajlik le a tényleges átalakulás, míg a templomot körülvevő labirintus (vagy kert) jelképezi a folyamatot, amely az illuminációhoz (az Arany Oroszlánhoz) vezet.²⁹ Bár a kép geometriai szimbolizmusa kompakt és a mandala-struktúrát követi, a metszet egyben egy történetet, *mítoszt* is elmond, s ennyiben a második, didaktikus reprezentációs modellhez tartozik. A didaktikus, folyamatszerű megértetést és

²⁷ Henry Hawkins, *Parthenia sacra*, Rouan, Cousturier, 1633, címlap. Reprodukció és kommentár: S. K. Heninger, *The Cosmographical Glass*, San Marino, Cal., The Huntington Library, 1977, 169.

²⁸ Hermann Hugo, *Gottselige Begierde*, Augsburg, 1622, idézi és reprodukálja Roob, *The Hermetic Museum*, 1997, 699.

²⁹ Goossen van Vreeswijck, *De Groene Leeuw*, Amsterdam, Jansson van Waesberge, 1674, 123. Reprodukálja és kommentálja: Jung, *Psychology and Alchemy*, 1980, 109; Klossowski de Rola, *The Golden Game*, 1988, 248; Roob (attribúciós hibákkal!), *The Hermetic Museum*, 1997, 37.

megértést szimbolizálja Ariadné fonala is, amely végigvezeti a párt a labirintuson. Ez pont az ellentéte annak, ami az előző kép Zarándokával történik, akit az isteni hírvívő segítő kötele az út lerövidítésével közvetlenül vezet a megvilágosodáshoz.

Jung arra is felhívja a figyelmet, hogy a templom mint *temenos* (szent hely) és a Mennyei Jeruzsálem által archetipizált ideális város építészeti eszméi közeli rokonságban állnak egymással, nevezetesen, hogy mindkettőnek mandala formája van. Ez világosan látszik Michael Maier egy szimbolikus várost ábrázoló alkímiai illusztrációján, ahol a központi szent teret egy négyzet alapú, bástyákkal és kapukkal tűzdelt falrendszer vesz körül.³⁰ Johann Valentin Andreae *Christianopolis* című utópiájának fedőlapján egy hasonló építészeti struktúrát találunk.³¹

A város és a világegyetem kozmikus rendje közötti összefüggéseket talán legjobban a Jakob Böhme műveihez készített „*Signatura rerum*” című illusztráció fedi fel. Ahogy Roob írja: „Böhme számára a kereszt volt minden dolgok alapvető szignatúrája, két tengelyével átívelve mindhárom világon (az elemin, az égin és az anyaglin – SZGYE).”³² A kereszt körül e három világot alapvető geometrikus formák reprezentálják: a háromszög az isteni szférát, a kör az égi világot, míg a négyzet a négy elemre épülő szublunáris világot szimbolizálja. Az égi világ körének peremén a zodiákus jegyei láthatók és e körön belül az alkímiai alapelemek találhatók, melyeket – Paracelsus hármasságával szemben – Böhme négy részre osztott, hogy kitölthesse a kereszt által megképzett négy tartományt: sul + phur + higany + só. Az alkímiában szerepet kapó – és az égitestekkel analóg – hét fém ugyancsak szerepel a diagramon. Érdekes módon csak hat jelenik meg a körben, a hetedik, a higany hiányzik, mert ezt maga a kerék reprezentálja. A hagyomány szerint Luna, vagyis a Hold van legalul az égi hierarchiák között, mert ő alkotja azt a határmezsgyét, amely az égi (transzlunáris) és az anyagi (szublunáris) világ között húzódik. Böhme keresztény-alkímiai koncepciója szerint

³⁰ *Viatorum, hoc est, de montibus planetarum septem seu Metallorum*, Rouen, J. Berthelin, 1651, 57. Reprodukálja és kommentálja: Jung, *Psychology and Alchemy*, 1980, 82.

³¹ *Rei publicae Christianopolis descriptio*, Strassbourg, Lazarus Zetzner, 1619, címlap, reprodukálja Roob, *The Hermetic Museum*, 1997, 344.

³² Roob, i. m. 646.

Luna az isteni Bölcsességet, Sophiát is reprezentálja, akinek inspirációja két forrásból táplálkozik: egyrészt az Atyától, felülről, másrészt pedig a Fiútól, aki az ideális város, a Mennyei Jeruzsálem közepén található (7. ábra).³³ Charles de Bouelles kora XVI. századi filozófiai művében (*Liber de intellectu*) a Mennyei Jeruzsálem egy másik, innovatív ábrázolását találjuk. A szent helyet itt egy korrespondenciák által megképezett dodekahedron reprezentálja, amelyben egye-
sül a *temenos*, a város és a labirintus eszméje.³⁴



7. ábra: J. Böhme, *Alle Theosophische Wercken*, 1682, címlap



8. ábra: R. Recorde, *The Castle of Knowledge*, 1556, címlap

A „szent hely” eszméje Mircea Eliade *A szent és a profán* című művében kifejtettekhez vezet bennünket.³⁵ Eliade azt állítja, hogy e két

³³ Jakob Böhme, *Alle Theosophische Wercken*, ed. J. G. Gichtel, Amsterdam, Wetstein, 1682, címlap. E kiadást leírja és a képet reprodukálja: Christoph Geissmar, *Das Auge Gottes. Bilder zu Jakob Böhme*, Wiesbaden, Harrasowitz, 1993, (Wolfenbüttler Arbeiten zur Barockforschung 23), 33, 108, és a 45. ábra a 189. lapon. Kommentálja: Jung, *Psychology and Alchemy*, 1980, 356; Klossowski de Rola, *The Golden Game*, 1988, 311; Roob, *The Hermetic Museum*, 1997, 647.

³⁴ Charles de Bouelles, „*Liber de duodecim numeris*”, in *Liber de intellectu*, Paris, Ambianis, 1510, fol. 170. Reprodukálja és kommentálja: Heninger, *The Cosmographical Glass*, 1977, 170–1; Roob, *The Hermetic Museum*, 1997, 340. Athanasius Kircher ugyan-
ezt a diagramot használja *Arithmologia* című művében, Roma, Varesi, 1665.

³⁵ Mircea Eliade, *A szent és a profán*, Budapest, Európa, 1996.

szféra normális esetben elkülönül egymástól, bár különleges körülmények között lehetséges egymásba nyílásuk. Az ilyen egyesülés mindenekelőtt egy külön erre fenntartott helyet igényel, amely lehet mesterségesen létrehozott, mint például a felszentelt templom, vagy egy természeti hely, amely az *axis mundi*, a Földet és a Mennyet összekötő és megtámasztó tengelyt reprezentálja. „Ahol a hierofánia áttöri a világszinteket, ott egy nyílás keletkezik, lefelé, vagy felfelé. A három kozmikus szint – a Föld, a Menny és az Alvilág – kapcsolatba kerül.”³⁶ Az *axis mundi* természetes megtestesítője lehet egy hegy, magas fa, vagy egy barlang. És amint láttuk, ezek az elemek igen fontos szerephez jutnak a kora újkori ezoterikus-filozofikus illusztrációkban is.

Összefoglalva az eddigieket: azt állítom, hogy az okkult szimbolizmusban megjelenő építészeti elemek legfontosabb szerepe az, hogy megteremtsék azt a „szent helyet”, ahol a szent és a profán találkozása megtörténhet. Mivel ezek a konstrukciók metaforikusak-embematikusak – csak szimbolizálják a „szent helyet”, nem testesítik azt meg –, úgy funkcionálnak, mint a mandalák: meditáció révén elvezetik a befogadót az *axis mundi*hoz, ahol az *exaltatio*, az istenséggel való találkozás/egyesülés megtörténhet.

Az ezoterikus filozófiában ez az illuminatív hermeneutikai folyamat elsőrendű fontosságú, ezért nem is meglepő, hogy mily nagy számban használnak az illusztrációk építészeti elemeket a megértés folyamatának ábrázolására is. Példának Robert Recorde „tudásvárát” említeném (8. ábra),³⁷ ahol a tudás bezárt kastélyához a kulcsokat a Végzet Szférája (*sphaera fati*) és Szerencse Kereke (*sphaera Fortunae*) között kell megtalálni, s míg a bekötött szemű Fortunát a balgaság vezérli, a végzet úrnője Uránia, a „tudás kormányzója”. Hasonló építészeti szimbolizmust alkalmaz Ramón Lull *De ascensu & descensu intellectus* című művében, ahol a *scala intellectualis* egy (mennyei) kastélyba felvezető lépcsőt mutat, míg a képet kiegészítő geometrikus formák mandala-jellegűvé teszik azt (9. ábra).³⁸

³⁶ M. Eliade, *A szent és a profán*, 1996, 36.

³⁷ Robert Recorde, *The Castle of Knowledge*, London, 1556, címlap. Reprodukálja Heninger, *The Cosmographical Glass*, 1977, 5.

³⁸ Ramon Lull, *De nova logica*, Valencia, 1512, A1. Reprodukálja és kommentálja: Heninger, *The Cosmographical Glass*, 1977, 161; Yates, *The Art of Memory*, 1966, 180.



9. ábra: R. Lull, Scala intellectualis, 1512

Epilógus: a misztikus kozmogrammok szekularizációja

Tanulmányom elején említettem, hogy az okkult szimbolizmus gyakran kölcsönzött ikonográfiai motívumokat (így építészeti elemeket is) más területekről: a politikai, vallásos, vagy moralizáló emblematika tárházából. Ahogy előrehaladunk az időben, e tendencia mintha az ellenkezőjére váltana. A XVII. század közepétől, ahogy az organikus világkép fokozatosan átadta helyét a mechanikusnak, úgy találjuk, hogy az ezoterikus illusztrációk motívumai egyre inkább szekularizálódnak, denotátumaik immár az új természettudományhoz, a racionalizmushoz és a tapasztalás fontosságának elismeréséhez kapcsolódnak.

Ami a tudományos diszkurzust és a módszereket illeti, a vízváltató az első látásra igen hasonló Robert Fludd és Athanasius Kircher között található. Mindketten híresek gazdagon illusztrált, s a tudományt ezotériával keverő, a kozmikus hierarchiákat lenyűgözően megjelenítő műveik révén, mégis, argumentációs diszkurzusuk igen eltérő. Fludd természetfilozófiája mélyen teozófikus, s önmagára úgy tekint, mint a tudomány felszentelt papjára.³⁹ Ennek következtében kifejtő stílu-

³⁹ Fludd természetfilozófiáját újabban Urszula Szulakowska elemezte igen nagy hozzáértéssel: *The Sacrificial Body and the Day of Doom. Alchemy and Apocalyptic Discourse in the Protestant Reformation*, Leiden, Brill, 2006, Aries Book Series.

sa vallásos eulógiákkal keveredik, sokszor csap át szabályos, himnikus imába, mint ahogy az *Utriusque cosmi historia* bevezetőjében is:

„Non igitur displiceat tuae dignitati, te Clementissime Deus, creaturum optifex & adjutor meus; dignare me illuminare in cognitione rerum creaturum, ut, cum sis ignotus per prius, saltem ex posteriori per gloriosos scilicet effectus tuos cognoscaris. Maxime cum etiam Spiritus ille vitae, quem in patrem nostrum Adamum inspirati, nos ad lucidum beatitudinis fontem tendere, & ad ultimam cognitionis divinae metam eniti omni momento non minus moneat & instiget. Illumina, inquam, o bone Deus, me famulum tuum licet indignum splendore tui luminis, ut sine tenebrarum aut Diaboli interruptione te tuasq; creaturas recte & efficaciter cognoscam pro amore & meritis Domini nostri Jesu Christi filii tui, qui tecum vivit & regnat in secula seculorum.”⁴⁰

Bármennyire vallásos is a jezsuita Kircher és bármennyire érdeklik is az okkult tárgyak, hozzáállása a misztikushoz inkább a tudó-sé és az antikvárius történész-archeológusé. Címlapjai ezért sok-szor megtévesztőek. Például optikai könyve, az *Ars magna, lucis & umbrae* címlapján a tudás négy forrása – „Auctoritas Sacra, Ratio, Sensus és Auctoritas Profana” – jelenik meg, melyek egy sötét, allegorikus tájképben kerülnek elrendezésre (s e tájkép igen gazdag a már elemzett kastély–kert–barlang szimbolikában); a könyv bel-sejében azonban az optika különféle jelenségeinek olykor igen szabatos és tudományos tárgyalását találjuk, mely kétségtelenül köze-lebb áll Newton, mint Roger Bacon, vagy Fludd ezoterikus-alkímiai optikájához (10. ábra).⁴¹

Míg Fludd világa még a középkori és reneszánsz organikus világgép, melyet Ficino *daemonai* és Paracelsus alkímiai *entidja* tölt meg, Kircher nagy hangsúlyt fektet a megfigyelésre és a racionális demonstrációra, még akkor is, ha heves nosztalgiát érez az ősi böl-

⁴⁰ *Utriusque cosmi [...] historia*, 1.a: 13–4 (Prooemium).

⁴¹ Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae*, Roma, Ludovicus Grignanus, 1646; Amsterdam: Jansson van Waesberge, 1671, címlap. Reprodukálva a szegedi Somogyi Könyvtár példányából. Kommentálja: Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*, London, Thames & Hudson, 1979, 78; Roob, *The Hermetic Museum*, 1997, 263.

cssesség és az *arcana* iránt. Mágiája *magia naturalis*, mely, bár nem zárja ki az isteni illuminációt, bizodalmát a rendszeres megfigyelésbe és az enciklopédikus katalogizálásba helyezi.⁴²

Kircher magyar jezsuita kortársa, P. Szentivány Márton hasonló alapállásból közelít a tudományhoz. Korabeli munkájának címe – *Curiosiora, et selectiora Variarum Scientiarum miscellanea* – a meg lehetőségen obskúrus kuriózum- és anekdotagyűjteményekre emlékeztet, a címlap azonban – a hagyományos emblematikus ábrázolás köntösében – a tudományhoz való hozzáállás modernebb útját ígéri: a Tudás Templomát egy sziklás szigeten a *Veritas* fénye világítja meg és az arra tartó tudósok hajóján a vitorlák neve *Cosmographica, Astronomia, Physica, Oeconomica*, míg a segítő szelek az *Experientia, Ratione, Demonstratione* és *Fide* nevet kapják (11. ábra).⁴³



10. ábra: A. Kircher: *Ars magna*, 1647, címlap



11. ábra: M. Szentivány, SJ, *Curiosiora et selectiora Variarum...*, 1689, címlap

⁴² A természetfilozófia eme paradigmaváltását a legakkurátusabban Wilhelm Schmidt-Biggemann (*Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg, Felix Meiner, 1983) és Alistair C. Crombie (*Styles of Scientific Thinking in the European Tradition. The History of Argument and Explanation. Especially in the Mathematical and Biomedical Sciences and Arts*, London, Duckworth, 1994, 3 vols) írták le.

⁴³ R. P. Martin Szentivány, SJ, *Curiosiora, et selectiora Variarum Scientiarum miscellanea*, Tyrnaviæ, Academia, 1689, címlap. Reprodukálva a szegedi Somogyi Könyvtár példányából.

Egy további érdekes példa a szimbolikus kozmogrammok és a való életből vett építészeti konstrukciók összefonódására Palmanova, az „ideális katonai város” Észak-Itáliában. A katonai építészet gyökeres változásokon ment át a tizenhatodik században: a négyzetes és kereszt-alaprajzú erődítményeket a kör alakú és sokszögű építmények váltották fel. Párhuzamosan ezzel a változással, az „ideális városok”, „metaforikus kastélyok” és „ kozmikus erődítmények” (amint Fludd esetében láttuk), ugyancsak megváltoztatták formájukat. Joscelyn Godwin szerint Fludd célja a „kozmosz erőd” ábrázolásával az volt, hogy bemutassa: az ember, a Mikrokozmosz valójában „a természet majma”, vagyis a természet utánzásával éri el eredményeit. A természet pedig nem más, mint az istenség megtapasztalható, vizsgálható megtestesülése.

Kétség nem fér ahhoz, hogy Palmanova elsődlegesen egy katonai-stratégiai építmény volt és formáját az ágyútechnika fejlődését követő építészeti változásoknak köszönhetette. Ám kultúrtörténészek arra is figyelmeztetnek, hogy a stratégiai alapelvek mellett város-építészeti idealizálás, sőt, esztétikai elvek is közrejátszottak megvalósításában.⁴⁴ Ezek mellett nem zárhatjuk ki az ideológiai, vallási és természetfilozófiai elvek hatását sem. Amikor a négyzetet és a keresztet felváltották a sokszögű alaprajzok, a természetfilozófusok, mint Fludd, könnyűszerrel érvelhettek a hexa, hepta, és oktagon számmisztikai jelentősége mellett is.

Az eredeti oktagonális alaprajz ellenére Palmanova valójában egy igen bonyolult, kilencágú csillag (enneagon) alaprajzát követi, de részleteiben számos más sokszög, valamint az elemi geometriai formák – kör, háromszög, négyzet – is megtalálhatók. Így ez a modell-város a rejtett szimbolikára érzékeny megfigyelő számára a kozmosz fontos korrespondenciáit is megtestesítette, mint egy igazi, kőből épített *monas hieroglyphica* (12. ábra).⁴⁵

⁴⁴ Hajnóczy Gábor, *Az ideális város a reneszánszban*, 1994, 237–247. Hajnóczy bibliográfiája arról tanúskodik, hogy a városépítészet e kuriózumával hatalmas szakirodalom foglalkozik a legkülönbözőbb szempontokból.

⁴⁵ „Palma”, in Georg Braun, *Urbium Præcipuarum Mundi Theatrum Quintum*. Colonia, 1589, 5: 68. Reprodukálja Hajnóczy, 1994, 242.

A XVIII. századra az előző generáció kolosszális, misztikus szimbólumai jórészt szekularizálódtak.⁴⁶ Az ezoterikus-alkímiai szimbolizmus egyik fő építészeti motívuma, az *axis mundi* ponthoz felvezető lépcső, amely a transzmutáció stációit reprezentálta, szinte bármilyen folyamat ábrázolására lehetőséget adott. Például egy 1743-as nyomdász-kézikönyv így mutatja be a mester számára nélkülözhetetlen készségeket, az olvasás és írás elsajátításától a jó nyelvtani ismeretekig, mígnem az „adeptus” felhághat a szent *Typographia* trónjához (13. ábra).⁴⁷

Bár az efféle ábrázolások világinak, sőt, ironikusnak tűnnek a nagy teozófikus kozmogrammok fényében, véleményem szerint egy bizonyos szintig még mindig tükrözik azt a kora újkori filozófiai ambíciót, hogy a kutató ember megtalálja és azonosítsa a világszintek határait, s hogy a *limes* tanulmányozása segítségével megtalálja az utat felfelé, a kozmosz egyik szintjéről a másikra. Az építészeti szimbolizmus elemei – a templom, a kastély, a fal, a bástyák, a lépcső, a kapu és a küszöb – nagyon is alkalmasnak bizonyultak eme ősi vágyak reprezentálására.

⁴⁶ Az okkult tradíció természetesen nem tűnt el, hanem mint egyfajta ellenkultúra tovább virágzik napjainkig. A modern kor (XVIII–XX. század) ezoterikus ábrázolásainak vizsgálata azonban egy másik tanulmány feladata lesz.

⁴⁷ C. F. Gessner, *Der in der Buchdruckerei wohl unterrichtete Lehr-Junge. Oder: bey der löblichen Buchdruckerkunst...*, Leipzig, 1743, címlap. Reprodukálva a szegedi Somogyi Könyvtár példányából.



12. ábra: „Palma”, in G. Braun, Urbium Præcipuarum Mundi..., 1589



13. ábra: C. F. Gessner, Der in der Buchdruckerei..., 1743, címlap

Imregh Monika

A platonisták felfogásában és szellemében

Giovanni Pico della Mirandola (1463–94) kommentárja barátja, Girolamo Benivieni neoplatonista ihletésű *Dal a szerelemről*¹ című költeményéhez egy egymásra épülő sorozat egyik láncszeme, egy értelmezési spirál egyik állomása – reményeink szerint nem az utolsó, hisz a filozófiai művek úgy élhetnek tovább, ha nemcsak olvasók, de folyton újra is értelmezik őket.

A kiindulópont ebben a sorban a XV. századi olasz humanisták kedvenc filozófusának, Platónnak a *Lakoma* című dialógusa, amely önmaga is a hét, ott elhangzott Erős-himnusz révén mítosz-értelmezésekkel teljes. E mű első nagy lélegzetű kommentárja a platóni *corpus* (latinra) fordítójának, Marsilio Ficinónak, a Cosimo de' Medici támogatását élvező firenzei platóni akadémia vezetőjének tollából született 1469-ben. Ezen írás érdekessége, hogy a *Lakoma*-kommentár ürügyén Ficino saját neoplatonista filozófiai rendszerét és világmodelljét mutatja be, amelyre viszont Platón mellett legalább olyan mély benyomást gyakorolt a néhány évvel korábban megismert Plótinus és az általa gyakran idézett ókeresztény filozófus: Dionysios Areopagités.

A Medici család birtokán, a Villa Careggiben élő Ficinót szinte napi gyakorisággal látogatják meg barátai: a város nagy tiszteletű polgárai, mint Francesco Bandini és Tommaso Benci, szónokok, mint Bernardo Nuzzi, papok, mint Antonio Agli, Fiesole püspöke, képzőművészek, akik a Mediciek pártfogását élvezik, mint Botticelli, és költők, mint Carolo Marsuppini fiával együtt, Angelo Poliziano és Girolamo Benivieni.

Az utóbbi, vagyis Girolamo Benivieni (1453–1542) a humanisták legifjabb nemzedékéhez tartozik, és feltétlen tisztelettel tekint fel a nagy mesterre. E tiszteletét többek között azzal is kifejezi, hogy an-

¹ Olaszul: *Canzona d' amore*.

nak *Lakoma*-kommentárjától megihletve egy neoplatonista költeményben adja vissza a ficinói mű summáját, mint azt később maga is említi a kiadáshoz írt bevezetőjében.²

Amikor a vele egykorú Pico, a Ferrara, Modena és Mantova között fekvő Mirandola városka ifjú grófja, aki filozófiai ismereteit Itália legnevesebb egyetemei (Bologna, Ferrara, Padova, Pavia) mellett a párizsi Sorbonne-on is gyarapította, első alkalommal Firenzébe látogat (1479-ben), elbűvöli tudásával a nála harminc esztendővel idősebb Ficinót, Angelo Polizianóval és Girolamo Benivienivel pedig sírig tartó szoros barátságot köt. Olyannyira, hogy Benivieninek az volt a kívánsága, hogy halála után a tragikusan fiatalon elhunyt barátja, Pico mellé temessék el a firenzei San Marco dominikánus kolostor templomába.

Bár Giovanni di Napoli arra figyelmeztet,³ hogy Pico *Canzona*-értelmezését nem tekinthetjük teoretikus műnek, hiszen az csupán Benivieninek a szerelemről szóló, Ficino neoplatonizmusa által ihletett költeményét kívánja magyarázni, arra már Eugenio Garin is felhívja a figyelmet, hogy a kommentár a később született *Heptaplus* számos gondolatát és motívumát csírájában tartalmazza.⁴

Amint Picónak az említett kutatók által is idézett leveleiből⁵ és magában a kommentárban tett megjegyzéseiből kiderül, e munkát csupán filozófiai ujjgyakorlatnak szánta két később kidolgozandó nagyobb lélegzetű *opus* elé: az egyik egy saját *Lakoma*-kommen-

² „[...] a mi Marsilio Ficinónk Platón Lakomájához írt tudós kommentárjának olvastán (amit igen élveztem), néhány sorban tömören összefoglaltam azt, amit Marsilio sok-sok oldalon át ékesszólóan leír [...]”

³ Giovanni di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Desclée & C. – Editori Pontifici, 1965, Róma, 288–289.

⁴ Eugenio Garin, Előszó: Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, c. kiadáshoz; 1942, Firenze, 12. o.: „Ebből többször is merített későbbi munkái során, főként a Heptaplusban. Könnyű egy és ugyanazon szerző munkáiban párhuzamokat találni, Pico azonban, aki életében keveset publikált, nagymértékben felhasználta azt, ami különböző okokból kéziratban maradt. A Heptaplus bizonyos részei nem mások, mint a Kommentár egyes helyeinek átdolgozott fordításai.”

⁵ Pl. Domenico Benivienihez (Girolamo bátyjához) írt, Fratta, 1486. nov. 10. keltezésű levele, in G. Pico della Mirandola, *Opera omnia* 1572-es bázeli kiadásának reprintje, 382. o.: „Kis kommentáromat ne becsüld túl, pihenésképpen és kikapcsolódás gyanánt készítettem, inkább ellazítva mint megfeszítve elmém. Egyszóval annak a kommentárnak a bevezetése ez, amelyet Platón Lakomájához tervezek. Abban lesz majd, amit legalább te szerethetsz és dicsérhetsz, aki minden munkámat szereted és dicséred.”

tár lett volna, amelyben részletesen kifejti Ficino írásával kapcsolatos, itt csak félmondatokban odaszúrt kritikáját, s természetesen előadja saját értelmezését; a másik egy *Poetica theologia* címet viselő kifejtés-sorozatnak készült, amely az ókori szerzők által hátrahagyott mítosz-elbeszélések mélyén rejtőző filozófiai-teológiai igazságokra mutatott volna rá. Mivel e két mű nem készült el, csak a *Kommentár* utalásaiból és a Pico későbbi műveiben (főként a *Heptaplusban*) található mítosz-magyarázatokból sejthetjük, mi szerepelt volna bennük.

A *Kommentár* sem jelent meg azonban Pico életében; a kiadását Pico halála után huszonöt évvel előmozdító Biagio Bonaccorsi, aki Benivienit is rábeszéli, hogy járuljon hozzá ehhez, megemlíti hozzá írott levelében – mely a kiadás egyik előszava lett –, hogy a számos közkezen forgó hibás másolattal szemben ő a saját, javított példányát adta a nyomdászoknak. Garin azonban kimutatja, hogy ezzel szemben két különböző kódexben megőrzött kézírata⁶ egymással teljesen párhuzamosan jelentős eltéréseket mutat a nyomtatott verzióhoz képest.⁷ Kimaradnak például az 1519-es kiadásból egyrészt a Ficinót erősen kritizáló mondatok, de nemcsak ezek, hanem szinte minden olyan passzus, amely az egyház szemében kevésbé orthodoxnak tűnhetett,⁸ valamint a kabbalára és a korabeli itáliai zsidó filozófusokra (Jochanan Alemanno, Menachem da Recanati) vonatkozóak is.

Miért döntött vajon úgy Benivieni és a kiadásban részt vevő humanisták és nyomdászok, hogy kihagyják ezeket a részeket? E kérdésre a választ maga Benivieni adja meg a saját előszavában: „*Ám mivel amikor újra elővettük e költeményt és a kommentárt, minthogy részben már hiányzott belőlünk az a tűz és szellem, amely akkor vezett bennünket – engem a versírásban, őt [ti. Picót] pedig az értelmezésben – lelkünkben a kétség árnyéka támadt, hogy vajon illik-e Krisztus törvényének professzorához,⁹ hogy amikor a szeretetet, kiváltképpen az égi és isteni szeretetet kívánja tárgyalni, akkor azt platonista és nem*

⁶ Riccardianus 2528; Estensis K. I. 16.

⁷ Eugenio Garin, Előszó: Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, c. kiadáshoz; 1942, Firenze, 15–18.

⁸ Számuk mintegy tíz, némelyik viszonylag hosszú.

⁹ Pico édesanyja kívánsága szerint a bolognai egyetemen 15 éves korától egy éven át kánonjogot tanult. 16 évesen teljesen árva s így nagykorú lett, ekkor otthagyta Bolognát és Ferrarába ment, Guarino iskolájába.

keresztény módon tegye; úgy véltük, jobban tesszük, ha felfüggesztjük e munka kiadását, legalábbis addig, amíg meglátjuk, hogy átalakítható-e némely változtatásokkal platonistából kereszténnyé.”

De honnan ez az aggodalom, hiszen Ficino is sorra jelentette meg nem csupán a neoplatonista szerzők műveiből készített fordításait (Plótinus, Proklos, Jamblichos, Psellos), de az ezekhez írt kommentárjait is – a Plótinus-összeshez könyvnyi terjedelemben – a Hermés Trismegistosnak tulajdonított *Tabula smaragdina*t tartalmazó *Pimandros* című gyűjteményről nem is beszélve. Sőt időközben nagyszabású *Theologia platonica*ját is megszerkeszti, amelyben nem kisebb célt tűz ki maga elé, mint hogy összeegyezteti a platonista tanításokat a kereszténységgel. Nos, mindezért Ficinót is érték szemrehányások, többek között egyik magyar barátja, Váradi János részéről,¹⁰ azonban neki soha nem kellett megélnie sem a fenyegetettség érzését, sem az üldöztetést az egyház hatalmasságai által. Picónak viszont igen.

Az az esemény, amely gyakorlatilag derékba törte az alig huszonegy esztendő filozófus pályafutását, két dologból adódott. Egyrészt

¹⁰ „Budán, Bandinihoz írt leveledben, továbbá Platón-könyved bevezetésében és teológiai előszavában olvastam, mennyi olyasmit tulajdonítasz a «gondviselés»-nek, amit az ember hajlandó volna a sors szeszélyével magyarázni. Először is nem látom be, mire jó az antik gondviselés-fogalom felelevenítése. Mellesleg nem is keresztény szellemű az antik teológia. Azonkívül emlékszem, mikor annak idején Itáliába utazva Firenzében a római és görög irodalmat tanulmányoztam, azt hallottam két ottani asztrológustól, hogy te holmi csillag-együttállás hatására fogod felújítani az antik filozófusok elméleteit. Hogy miféle csillag-együttállás hatására, azt talán hallottam, de nemigen tartottam fejemben; te azonban gondolom, emlékszel rá, hiszen éppen te állapítottad meg. Az említett asztrológusok véleményük alátámasztására azt is hozzáfűzték, hogy ugyancsak sors rendelte időpontban újítottad fel a régi kitharát, a kíséretével énekelt dalokat és a korábban feledésbe merült orphikus énekeket. Valóban, utóbb lefordítottad az ősrégi Hermés Trismegistost és Pythagoras számos művét; továbbá magyarázatokkal láttad el Zoroaster himnuszait, s mielőtt Firenzéből hazatértem volna, hirtelen fordulattal Platónra vetted magad, szintén – legalábbis az a gyanúm – csillagászati megfontolásokból. Tehát téged sem annyira a gondviselés, inkább a sors szeszélye irányít ebben, aminek egyebek közt az is bizonyítéka, hogy mindezek előtt egy-egy antik filozófust vagy költőt, akit fiatalon még könnyű szívvel népszerűsítettél, később jobb belátásra térve nem is említettél többé, sőt – mint hallom – igyekeztél tőled telhetőleg elfeledtetni; és nem lehetett az isteni gondviselés ajándéka, amit érett korodban joggal ítéltél elvetendőnek.

Mindenesetre barátilag figyelmeztetek: vigyázz, talán csak újdonsághajhász az antikoknak ez a felélesztése, és nem sok köze van a valláshoz!” In Magyar humanisták levelei. XV–XVII. század, szerk. V. Kovács Sándor, Budapest, 1971; Váradi János – 223. levél (1484–85 körül).

fiatal korából fakadó ifjú titáni lelkesedéséből és tettvágyából, hogy Itáliának a XV. században az antik szerzők újrafelfedezésével megélénkülő filozófiai életében valami rendkívülit hozzon létre, ami egyszermind tovább pezsdíti, mintegy felrázza a többi humanistát, és ki-mozdítja őket a már sablonossá váló vélekedésekből Aristotelésszel, Aquinói Szt. Tamással és a skolasztikusokkal kapcsolatban.¹¹ Másrészt abból, hogy szinte gyermekkorától fogva anyja – az eposzíró Boiardo nagynénje – támogatásával minden idejét tanulmányainak szentelte (az ő halála után pedig még inkább), így számára az élet gyakorlati tevékenységei némi testmozgásra, valamint baráti látogatásokra korlátozódtak. Ezért nem lehetett rálátása a politika és a hatalom ügyeire, s főként az egyháznak az új, humanista tudományokkal kapcsolatos hozzáállására és magatartására. Ez utóbbi persze mindig az adott időben uralkodó pápa személyétől és az őt leginkább befolyásolni tudó bíborosoktól függött, hisz Enea Silvio Piccolomini, azaz II. Pius, vagy a Pico halála után uralkodó első Medici-pápa, X. Leó esetében ez nem lett volna problematikus.

Pico szerencsétlenségére azonban abban az időben, amikor az ő fejében megszületett egy egész Itáliára szóló ökomenikus filozófiai-teológiai konferencia megrendezésének terve,¹² e vállalkozásában nem is annyira a Medici-barát VIII. Ince, aki magától talán nem vétőzta volna ezt meg, mint inkább néhány püspök és bíboros, élükön a spanyol származású Pedro Garcíával megkerülhetetlen akadályt jelentett. Jóllehet az ifjú gróf a Kúria iránti feltétlen engedelmesség szándékával vág neki Rómának, melyet a tervezett konferencia helyszínéként jelölt meg,¹³ a keresztény világ központjában meglehetősen ellenszenvvel

¹¹ Vö. Pico első hosszabb lélegzetű írása, az általa nagyra becsült Ermolao Barbaróval levélben folytatott vita során megfogalmazott álláspontjával, melyben megvédi az Aristotelés nyomán járó skolasztikus gondolkodókat, akikről Barbaro eléggé sommásan mond ítéletet: „*Barbárok, akik akkor is híján voltak az életnek, amikor még éltek [...]*”. Azontúl Cesare Vasoli is hangsúlyozza az *Opera omnia* reprint kiadásának bevezetőjében, hogy Pico volt a humanisták közül az első, aki a középkor által kevésbé ismert arab filozófusokat és a kabbalista írásokat komolyan tanulmányozta (hogy eredetiben olvashassa ezeket, megtanult héberül és arabul), s a konferenciával többek között ennek az Európában figyelmen kívül hagyott filozófiai hagyománynak a megismertetése volt a célja. Lásd i. m. VII. o.

¹² Lásd di Napoli, i. m. 83–84.

¹³ A konferencia vitaanyagának szánt 900 Tézisének második részének elején, ahol a saját tételeit sorolja fel, kijelenti: „*Mindezekben a tézisekben csak annyit és olyan mértékben állítok bizonyosnak vagy valószínűnek, amennyit és ahogyan azt a római Anyaszentegyház és Özszenége VIII. Ince pápa bizonyosnak vagy valószínűnek tart.*

fogadják kezdeményezését. Amikor a Taddeo Ugolinónak Frattából írt levelében tervezett római útjáról ír, egy szójátékot enged meg magának a *periculum* szó kétféle jelentésével élve: ennek első jelentése ugyanis kísérlet, próba, a második pedig veszedelem, kockázat.¹⁴ A kockázatot azonban csak a vitákban való esetleges alulmaradásra értette, és nem az egyházzal való összeütközésre.

1486 december: Pico Rómában, a meghívók postázásra készek a 900 Tézis nyomtatott példányai kíséretében; ámde saját tételei közül tizenháromat eretnekgyanusnak ítél a Kúria vizsgálóbizottsága. Több hihetetlenül megalázó meghallgatást követően,¹⁵ melyek során Pico megdöbbenően tapasztalja az ő kikérdezésével megbízott püspökök és egyéb egyházi méltóságok tudatlanságát (akik egyébként végig sem hallgatják), a 13 tételt magyarázó *Apológia* megírásába fog, mivel úgy véli, így mindenki számára nyilvánvaló módon bizonyíthatja tételei orthodox voltát. A pápa erre megtiltja Pico számára bármilyen újabb írás elkészítését és megjelentetését, elrendeli a 900 Tézis összes létező példányának bezúzását, valamint az Inkvizíció előtti számadást tetteiről. Pico ettől az ítélettől letaglózva a csalódás és a kétségbeesés vegyes érzelmeivel a lelkében menekül, egészen Franciaországig, ahol a tehetségét nagyrabecsülő, nála néhány évvel idősebb VIII. Károlynál kér menedéket. A pápa követei üldözik – letartóztatási parancsot kaptak rá –, a kiátkozás Damoklész-kardja a feje fölött lebeg. Diplomáciai manőverek eredményeként térhet csak haza Itáliába, Firenzében pedig a pápa leghívebb tanácsadója, Lorenzo de' Medici képes csak elérni többszöri kérésre (római követe révén), hogy az ő őrizete és felügyelete alatt, ha nem is Firenze városában, de a közeli Fiesolóban tartózkodhasson. A kiátkozás ígértét azonban a pápa haláláig nem vonja vissza, csak utódja, VI. Sándor (Rodrigo Borgia) fogja majd felmenteni – másfél évvel Pico halála előtt.

Aki nem veti magát alá az ő ítéletének, az örült. In *Conclusiones nongentae*, Leo S. Olshki editore, 1995, Firenze–Pisa, 63.

¹⁴ In *Opera omnia*, 366. o.: „Romam propero, ubi de nostris studiis periculum vel cum periculo faciemus. Si quid profecerimus, Dei est munus, illi laudes et gratiae, si quid defecerimus, nostra est imbecillitas, nobis imputato.” (Rómába igyekszem, hogy ott próbát tegyek tanulmányaimról, akár kockázat árán is. Ha valami eredményt érek el, az Istennek köszönhető, övé a dicséret és a hála, ha elbukom, az az én gyengeségem, az én számlámra kell azt írni.)

¹⁵ 1487 márc. 1–5. között.

Ez a tapasztalat az tehát, ami Picót és barátját, Benivienit nagyon is óvatossá teszi, de erről csak egy nagyon homályos említést tesz a költőbarát a kiadás idézett előszavában: „*Ezt az elhatározásunkat követte¹⁶ nem sokkal később minden egyéb csapáson kívül¹⁷ Giovanni Pico korai és minden csapásnál lesújtóbb és siratnivalóbb halála.*”

Pico viszonya az olasz (*volgare*) és latin nyelvű költészethez bensőséges volt, s ez nem csak abból fakadt, hogy két legközelebbi barátja: Girolamo Benivieni és Angelo Poliziano is költők voltak, hanem abból is, hogy tanulmányainak kezdetén Ferrarában Battista Guarino kezei alatt alapos poétikai képzésben részesült, és eredetileg ő maga is költőnek indult. Könyvtárában megtalálható volt az ókori latin irodalom valamennyi ismert képviselője, és levelezésben állt kora legjelentősebb költő- vagy költészettel foglalkozó humanistáival.¹⁸ Ezek a humanisták a köreikbe tartozóként kezelték őt, elküldték neki költeményeiket, és nagyra becsülték a stílusát.¹⁹

Latin nyelvű szerelmes elégiáiból, melyek Kristeller szerint leginkább Propertius hangulatvilágához állnak közel (bár Poliziano Ovidiushoz hasonlította őt),²⁰ már első firenzei útja (1479) alkalmából vizíreltő Polizianónak, egy 1483-as levele pedig azt tanúsítja, hogy azal együtt elküldte elégiáinak (*de amoribus*) öt könyvét, amelyeket azonban később megtagadott és a tűzre vetett. Poliziano e fölötti sajnálkozását nemcsak egy Picóhoz intézett rövid levélben, hanem egy görög nyelvű epigrammában is kifejezi, melyben őt a Múzsák fejedelmének nevezi.²¹ Szerencsére megmaradt azért néhány darab e költeményekből, amelyeken igazoltnak láthatjuk Poliziano bánatát.²²

¹⁶ Mármint hogy felfüggesztik a kiadást.

¹⁷ Kiemelés tőlem – I. M.

¹⁸ A már említett Angelo Polizianón és Ermolao Barbarón kívül ilyenek pl.: Girolamo Donato, Aldo Manuzio, Giorgio Merula, Michele Marullo, Niccolò Leonicensi, Filippo Beroaldo, Alessandro és Paolo Cortesi, Giorgio Valla, Giovanni Antonio Flaminio, Battista Mantovano és Cassandra Fedele. Lásd P. O. Kristeller, „Giovanni Pico della Mirandola and his sources”, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, Firenze, 1965, 46.

¹⁹ Uo.

²⁰ I. m. 50.

²¹ Politiani, *Opera*, II, 643–44.

²² Kristeller 1962-ben egy Washingtonban levő ferrarai származású kéziratban talált meg szám szerint 15-öt, amelyet az 1963-as Mirandolai Konferencia idézett anyagában publikált (85–107.), majd később az alábbi cikkeiben foglalkozott velük: „The latin poems of Giovanni Pico della Mirandola. A Supplementary note”, in *Poetry and Poetics*

Legismertebb versei viszont azok, amelyek az *Opera omnia* 1572-es bázeli kiadásába is bekerültek: az *Istenhez könyörgő elégia*, amely rövid életének későbbi éveiből származhat, mert némiképp Savonarola hatását mutatja, valamint a *Canzona* szerzőjének, Girolamo Benivieninek dicséretét zengő, szintén disztichonokban, elégikus formában írt költemény. Ez utóbbinak egyébként Pico a népnyelvi (*volgare*) azaz olasz verzióját is megadta, s érdekességgént megjegyezhetjük, hogy a latin disztichonos formát az olaszban terzinákban, azaz Dante *Divina commediájának* versformájában adja vissza, amitől értelemszerűen másfélszeresére nő a verssorok száma. Benivieni dicsérete a korai költemények közül való, erre utal a címben a Benivieni korát jelző *adulescens* – azaz ifjú titulus (aki egyébként éppen tíz évvel volt idősebb Picónál).

Magának a *Canzona*-kommentárnak az ötlete a Ficino *Lakoma*-kommentárjával való versengésen túl egy Itáliában már jelentős előzményekkel rendelkező műfaj darabjainak ismeretén alapult: a verskommentárokné. A XIV. századtól fogva sorra születnek Boccaccio és mások által a Dante és Guido Cavalcanti verseit elemző kommentárok, s a legfontosabbak e műfajban Dante *Conviviója* és *Vita nuovája*, valamint Lorenzo de' Medicinek a saját szonettjeit értelmező filozófiai fejtegetései. A fentiek mellett Pico ez utóbbit is alaposan ismerte, erről tanúskodik egy 1484 júliusi keltezésű, Lorenzóhoz írt levele,²³ s talán éppen ez a filozofikus jellegű kommentár adta az ötletet a *Canzona*-elemzés elkészítésére.

Csak érdekességgént jegyezzük meg, hogy e kommentár elkészülte után néhány évvel, talán éppen a Picóval folytatott eszmecsere hatására készíti el nála harminc esztendővel idősebb hébertanára és filozófus jó barátja, Jochanan Alemanno a saját – filozófiai – *Énekek éneke*-kommentárját, aki egyébként Perugiában és Frattében is mellette volt, amíg a római disputára készült, amikor a *Canzona*-kommentárt is összeállította. Ez utóbbiban ugyanis, éppen ahol a bevezető filozófiai alapvetés után a vers konkrét elemzésére tér rá, többek között Jochananra hivatkozva megemlíti, hogy miként Salamon a *Prédikátor Könyvében* és a *Példabeszédekben* a földi szerelem természet- és er-

from ancient Greece to the Renaissance, 185–206.; és „Giovanni Pico della Mirandola and his latin Poems, a new Manuscript”, in *Manuscripta*, 20 (1976), 154–162.

²³ *Opera omnia*, 348–351.

kölcsfilozófiai vonatkozásait tárgyalja, az *Énekek énekében* pedig az égi és isteni szerelmet, úgy toszkán nyelven Guido Cavalcanti szólt a közönséges szerelemről, Girolamo Benivieni pedig az égiről.²⁴ Még azt is hozzáfűzi szerzőnk, hogy Jochanan és mások szerint ezért „*a Szentírás minden éneke között ez a legszentebb és a legistenibb.*” Tehát az *Énekek éneke* biztosan szerepelt társalgásaik témái között.

Mint már említettük, az első, 1519-es nyomtatott kiadás, amely az 1557-es *Opera omnia* bázeli kiadásában szereplő szövegváltozatnak is az alapja, több részletben eltér a még Pico életében készült kéziratos, másolt példányoktól.

Eugenio Garin a teljesebb és egymással mindenben megegyező kéziratok szövegét használta 1942-es kiadásában.²⁵ A két szövegtípus között azonban nem csupán az érintett kihagyások jelentik a különbséget, hanem a szöveg tagolása is. Mivel az 1519-es kiadáshoz egyelőre nem volt szerencsém hozzáférni, az összehasonlítást csupán az *Opera omnia* és a Garin-féle kiadás között tudom elvégezni.

Mindkét változatot két levél vezeti be: az első Biagio Bonaccorsinak, a kiadás elindítójának és gondozójának a nyilvánosság elé is szánt levele Girolamo Benivieninek címezve, a második Benivieni kissé magyarázkodó írása az olvasóhoz. Garin kiadásában ezután következik Benivieni költeménye, az *Opera omnia* viszont rögtön a kommentárral folytatja. Az első könyv felosztása a 4. fejezetig megegyezik; a Garin-félében ezután van egy cím nélküli 5. fejezet, amit az *Op. om.* a negyedikhez kapcsol, s innentől csúszik a számozás: G.-féle 6. = *Op. om.* 5. és így tovább az utolsó (13. = 12.) fejezetig. A második könyvben hasonló összevonást találunk: a G.-féle kiadás 3. és 4. fejezete az *Op. Om.*-ban még a 2.-ba foglalva szerepel, valamint a G.-féle 19., cím nélküli fejezet az *Op. Om.*-ban az előző (ott 16.) feje végeként áll. A G.-féle kiadásban a II. könyv 28. fejezete után az anyagi és emberi szerelem témájával egy újabb könyv kezdődik, tehát innen indul a III. könyv 1. fejezete, míg az *Op. Om.*-ban tovább folytatódik a II. könyv a maga 22. fejezetével, s megy tovább a 26.-ig, amit Benivieni verse követ. A G.-féle III. könyv 1. fejezetében az *Op. Om.* két fejezete: a II. könyv 22. és 23. rejtőzik, a

²⁴ Lásd IV. könyv: Az első stanza.

²⁵ I. m. *De hominis...*

G.-féle a III. könyv 4. fejezetét az *Op. Om.*-ban nem szerepel külön fejezetként, hanem a II. könyv 25-ben jön folytatólagosan a szöveg. A G.-félében ez a 4. fejezet a III. könyv utolsó fejezete, az *Op. Om.* azonban ezt a szövegrészt később tagolja még egy fejezettel, amely itt a II. könyv 26. fejezete: „*Miként lehet bennünk többféle szerelem?*”. Egyszerűen ezt a szövegrészt máshogyan bontja a kétféle szövegváltozat. A kéziratokban és a Garin-féle kiadásban ezután kezdődik a konkrét verselemzés a IV. könyvben, az *Op. Om.*-ban az elemzés előtt szerepel maga a költemény, s utána jön a kommentár a III. könyvben. A tagolás a továbbiakban is némiképp eltér egymástól: az első stanza elemzése a G.-féle kiadásban egy fejezet, míg az *Op. Om.*-ban öt, a második stanzától az ötödikig mindkét változatban egy-egy fejezet jut egy stanzának. A 6–7–8. stanza tárgyalását az *Op. Om.* egybevonja; a G.-félében egy külön fejezet az, amely a 6. stanza kapcsán a testi szépségről beszél, s egy következő az, ahol a 6–7–8. stanza elemzése folytatódik. Az utolsó, 9. stanza esetében már ismét megegyezik a tagolás: mindkét verzióban egy-egy fejezet jut elemzésének. Az *Opera omnia*-ban a kommentár után Benivieninek egy Luca della Robbiához írt levele áll, és ezt követi Pico dicsérete Benivieni költői nagyságáról elégia formájában – előbb latinul disztichonokban, majd olaszul terzinákban. Hogy a kéziratokban mi áll a kommentár után, azt Garin nem árulja el a ’42-es kiadáshoz írt előszavában. Jómagam fordításomban a teljesebb, „húzatlan”, Garin által publikált szövegváltozatot használtam.

Doktori disszertációmban, melyben azt vizsgáltam, hogyan jelenik meg a neoplatonista Plótinus filozófiája Ficino és Pico műveiben,²⁶ arra a következtetésre jutottam, hogy Pico valamennyi írása közül a *Canzona*-kommentár az, ahol Plótinus eszméi és személye a leggyakrabban és a legnagyobb tisztelettel említést nyernek.²⁷ Érdekes módon azonban a már említett idősebb barát, Ermolao Barbaro Pico *Heptaplus*-át a kézhezvétel napján egy ültő helyében elolvassván ezzel az írásával kapcsolatban jelenti ki, hogy úgy tűnik, Plótinus hat *Enneas*-át (hatszor kilenc értekezését) Pico nemcsak olvasta, ha-

²⁶ Címe: *Plótinus hatása a XV. századi reneszánsz filozófusok: Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola műveiben*, 2005, Budapest, kézirat.

²⁷ Lásd (Garin-féle kiadás lapszámaival) I. m. I. könyv 1. feje. 462.; I. 3. 464.; I. 4. 465.; I. 12. 479.; II. 9. 497.; III. 1. 521–523.

nem meg is tanulta, annyi mindent érint elegánsan Plótinos tanításából.²⁸ Ficino említése alapján tudjuk, hogy 1484-es firenzei látogatása alkalmával Pico volt az, aki Ficinót Plótinos fordítására buzdította, méghozzá éppen akkor, amikor Ficino latinra fordított teljes Platón-kiadása nyomtatásban megjelenik – Ficino szerint ezt égi sugallatra tette, mintegy az immár halott Cosimo de' Medici óhaját tolmácsolva.²⁹ A disputára szánt tézisek közül egyébként tizenötöt szán a plótinosi nézeteknek.

Fel kell hívnunk a figyelmet arra a tényre, hogy Pico, akinek számára Ficino *Lakoma*-kommentárja nemcsak latinul, hanem a Ficino által készített toszkán nyelvű verzióban is elérhető volt, a *Canzona*-kommentárt nem latinul, hanem toszkán nyelven írta, jöllehet ő maga Észak-Itáliából, Emília tartományból származott – Kristeller szerint dialektusának nyomai fellelhetők a szövegben³⁰ –, így Pietro Bembo előtt ő az első itáliai literátus, aki nem toszkán születésű lévén egy terjedelmes traktátust toszkán nyelven ír meg. Ez a választása irodalomtörténeti jelentőségű, hiszen nyomtatott kiadása hozzájárult e „*volgare*”-ként³¹ emlegetett dialektus irodalmi nyelvként való elfogadásához a tudományos prózában is.

Mint említettük, a kéziratokon alapuló Garin-féle kiadás négy könyvre oszlik, melyek közül az első egy platonista módszertani alapvetéssel kezdődik, s a létezés három módozatát az okszerű, a formai és a részesedett létben határozza meg. Ficino *Lakoma*-kommentárjához hasonlóan Pico is a plótinosi világmodell kissé leegyszerűsített változatának bemutatásával folytatja, amit a teremtés folyamatának a szerelem közreműködésével történő leírása követ – szintén plótinosi értekezések alapján.³² Majd Ficinóhoz hasonló módon magyarázza – még a példa is ugyanaz:³³ a ház és a ház terve – az ideális és a formai létmód közötti különbséget.

²⁸ Pico: *Opera omnia*, 390–391. A levél keltezése: 1489. szept.

²⁹ Ficino, *Opera*, II, 1537.

³⁰ P. O. Kristeller, i. m. 44.

³¹ *Volgare* – köznyelv vagy népnyelv.

³² Plótinos, *Enneades*, III, 5 (A szerelemről); VI, 7 (Az ideákról és a Jóról); V, 3 (A megismerő valóságokról, valamint Arról, ami mindenben túl van); VI, 9 (A Jóról vagy az Egyről); V, 1 (A három ősi létformáról); III, 8 (A természetről, a szemlélődésről és az Egyről); V, 5 (Arról, hogy az értelmi dolgok nem az éssen kívül vannak, valamint a Jóról); IV, 8 (A léleknek a testekbe való leszállásáról); V, 8 (Az értelmi szépségről) stb.

³³ Ficino, i. m. V, 5; 53–54.

Ígért, de el nem készült *Poetica theologia*jának koncepciójáról adhat képet az első könyvnek nagyjából a közepén található mítosz-, illetve istennév-értelmezése: Uranus, Saturnus és Jupiter neveit felelteti meg többféle módon a plótinosi létszintek egyszerűsített változatának. Az első magyarázat szerint: „*Uranus maga Isten, aki a Saturnusnak mondott első értelmet hozza létre, Saturnus pedig Jupitert nemzi, aki a világlélek.*” (I. könyv, 8. fej.) A megfeleltetés változatainak kifejtéséből jól kitűnik Pico csavaros észjárása, és a nehéz filozófiai témákkal folytatott könnyed játékra való kedv és hajlam. Az érzékelhető világ összetételével, felosztásával és rendjével megy tovább az első könyv tematikája – a nyolc égi szférát, illetve azok lelkeit azonban Ficínóval ellentétben nem az antik mitológia isteneihez kapcsolja elsősorban, hanem azt mondja, hogy ezek a Múzsákkal egyenlők; az első Kalliopé, „*aki a világ egyetemes lelke, a többi nyolc*³⁴ *rendben egymás után a maga szférájához van rendelve.*” Ficino egyébként is – Platón nyomán – tizenkét szféráról beszél, mert ő az ég alatt a négy elemnek is szentel egy-egy szférát és hozzátartozó lelket, a szférákkal kapcsolatban azonban nem említi a Múzsákat.³⁵ Az első könyv utolsó előtti fejezetének témája a tervezett római disputa bevezető beszédének szánt *Oratió*ban (*De hominis dignitate – Beszéd az ember méltóságáról*) kap majd teljesebb kidolgozást: az ember mint mikrokozmosz elképzelése, aki egyben a világ különböző részeinek összekötője és kapcsa, aki mint közép, részesedik a végletekben (a legalsó és legfelső valóságokban). Az első könyv utolsó fejezete az ideákat és háromféle létmódjukat (okszerű, formai, részesedett) tárgyalja Istenben, az angyali értelem-ben és a gondolkodó lélekben.

A második könyv a szeretet, a vágy és a szépség különféle fajtáinak meghatározását és tárgyalását tartalmazza. Az első fejezet itt is módszertani bevezetés jellegű: Platónra és Aristotelésre hivatkozik, amikor kijelenti, hogy minden vitát, illetve filozófiai fejtegetést azzal kell kezdeni, hogy pontosan meghatározzuk a kérdéses kifejezés jelentéseit, és világossá tesszük, melyikkel kívánunk élni. Így hát a szeretet, illetve a szerelem definiálásával folytatja, és a

³⁴ Ti. a hét bolygó és csillagos égbolt lelke.

³⁵ Ficino, i. m. VI, 3; 67.

szerepet nem filozófiai jelentéseinek leválasztása után a *Lakomá*-ban szereplő definíciót hozza fel: a szerelem a szépségre való vágyakozás, vagyis a szépség birtoklásának a vágya. Felhívja figyelmünket arra a Plótinosz-nál gyakran előforduló gondolatra, hogy Istentől a lehető legtávolabb áll a szerelem, mivel nincsen benne vágy semmi rajta kívül levő dologra, hisz teljességgel tökéletes, és semmi nem hiányzik neki. A szeretet tárgyalásában erősen bírálja Ficinót (II. könyv 2. fej.), de valószínűleg nem emlékezett jól, hogy mi szerepel *Lakoma*-kommentárjában, hiszen Ficino közös példaképüket, Dionysios Areopagitést³⁶ idézve határozza meg a szeretet viszonylatait,³⁷ egyébiránt pedig egész művében lényegében ugyanazt mondja el a szerelemről, mint Pico.

A szépség és jóság közötti különbség meghatározását illetően is bírálja idősebb filozófus barátját a következő fejezetben (II,3): „*a szép a jótól úgy különbözik, mint egy fajta a nemétől, és nem úgy, mint egy külsőleges dolog a belsőtől, ahogy Marsilio [ti. Ficino] mondja.*” Ez a bírálat sem állja meg véleményem szerint a helyét, és egyebek mellett talán ezért hagyták ki Bonaccorsiék a nyomtatott kiadásból ezeket a részleteket. Ficinónál ugyanis pontosan ez áll: „*a jóság és a szépség között olyan különbség van, mint a mag és a virág között; és ahogyan a fák virágai, melyek magokból születtek, maguk is magvakat hoznak létre, úgy ez a szépség, mely a jóság virága, miképp a jóságból csírázik, a jóságra is vezeti a szerelmeseket.*”³⁸ Mindezt annak az állításnak a szemléltetésére hozza fel Ficino, hogy a belső tökéletesség hozza létre a külső tökéletességet. Erről pedig Pico is szót ejt a későbbiekben, ahol a vers elemzése során arról beszél, hogy a lélek tökéletessége a földi testen is átragyog (IV. könyv, 6. stanza). A vágyat két fajtára osztja: természetes vágyra, amely a megismerés képességével nem rendelkező teremtmények sajátja, s ezzel a vágygal vágyakozik Istenre minden teremtmény, és megismeréssel teljes vágyra, mely a megismerő képességhez társul. A különböző megismerő természetekhez különböző vágyakozó természetek tartoznak: a megkívánás az érzékeket követi, a választás az ésszt, az akarat az értelmet. A meg-

³⁶ Dionysios Areopagités, *Az isteni nevekről*.

³⁷ Ficino, i. m. III, 1; 29–30.

³⁸ Ficino, i. m. V, 1; 46.

kíváns az állatokban van meg, a választás az emberben, az akarat az angyalokban – mondja Pico. Mindennek függvényében háromféle vágyakozás, illetve szerelem van: állati, emberi és angyali. A szépség, mint harmónia és kiegyensúlyozottság tárgyalása után Plótinusnak az *Enneades*, III, 5, 3-ban (*A szerelemről*) található egyik helyére utalva azzal indokolja azt, hogy elsősorban a látással érzékeljük a szépséget, hogy Erós neve állítólag a látásból (*horasis*) ered. Megkülönbözteti a testi és a nem testi látást, mely utóbbi a szellemi-intuitív megismeréssel, a bölcsséggel egyenlő. Természetesen Pico is bemutatja a *Lakoma* nyomán Plótinusnál és Ficinónál is tárgyalt kétféle szépség és a hozzájuk kapcsolódó kétféle szerelem közötti különbséget – a közönséges és az égi Venushoz a földi és az égi szerelem tartoznak. Plótinus értekezései nyomán folytatódik igen nagy hangsúllyal a szellemi szépség és az égi szerelem keletkezésének tárgyalása: a szellemi szépség az angyali értelem lényegét alkotó ideák rendjével egyenlő; s azt kell mondjuk, Pico sokkal részletesebben foglalkozik ezzel a plótinosi témával, mint Ficino.

Újabb mítosz-értelmezés kapcsán illeti ismét kritikával Ficinót: amikor azt magyarázza, hogy a szépség, vagyis Venus anyagi oka a szerelemnek, s emiatt mondják az anyjának, minthogy az anyagi ok az anyára hasonlít, a ható ok pedig az apára: „*Apán pedig a teológusok Vulcanust értik, a testi világ kovácsát és teremtőjét, s a nagy szépség miatt mondják, hogy Venus hozzá ment feleségül, amely a világ alkotásában feltűnik. S végül ezt mindenki közismert dologként tartja számon, és Marsiliónak vigyáznia kellett volna, hogy ne térjen el ettől, mert ebből indul ki szinte ez az egész kérdés, s aki ebben téved, szükségszerű, hogy minden egyéb részletkérdésben is nagy mértékben eltávolodjon az igazságtól.*” (II, 11.) Való igaz, hogy Ficino nem beszél Vulcanus szerepéről a testi világ létrehozásában és szimbolikus házasságáról Venusszal, a szépséggel, de valószínűleg *Lakoma*-kommentárja enélkül is teljes, és emiatt egyáltalán nem távolodik el még részletkérdésekben sem az igazságtól. Láthatjuk, hogy Picót ifjonti heve kissé sarkos bírálatokra ragadtatja.

Ficinóhoz hasonlóan³⁹ Pico is végigmegy a *Lakomából* Diotima elbeszéléseként ismert Erós születése-mítosz elemeinek értelmezé-

³⁹ Ficino, i. m. VI, 7 ; 73.

sén, és ha lehet, Picónál még hangsúlyosabbak Plótiniosnak *A szerelemről* (Enn. III, 5) szóló traktátusával vonható párhuzamok.

A kör szimbolikájával foglalkozik a II. könyv 15. fejezete; erről Ficinónál a II. beszéd 3. fejezetében olvashatunk: „*A szépség az istenijóság fénye – Isten négy kör középpontja*” – e címet viseli ez a fejezet, mely a plótinosi világrendet koncentrikus körök gyanánt ábrázolja. Pico meghatározásában: „*a kör az a forma, amely ugyanoda tér viszsza, ahonnan kiindult.*” Mivel „*ez a tulajdonság csak két természetben található meg, az angyali és a gondolkodó természetben; ugyanezen okból csak ez a két természet képes a boldogságra, mert a boldogság nem más, mint elérni a legfőbb jót, végső célját.*” Ez a tétel lesz majd Pico boldogság-definíciójának alapja a *Heptaplus*ban.⁴⁰ Pico idézett meghatározása szerint a kör neve nem illik Istenre, hisz „*ő maga az oszthatatlan pont, amelyből az összes kör kiindul, s amelyhez visszatér.*” Két másik megfontolás alapján azonban igen: egyrészt ez tökéletes alakzat, melyhez nem lehet hozzátenni semmit, másrészt Isten mint egy gömb mindent magában foglal: „*a végső hely minden hely között.*” A zsidók titkos tanításaira hivatkozik, melyben Isten szent nevei között a „*hely*” is szerepel.

A három Gráciáról Ficinónál az V. beszéd 2. fejezetében esik szó, ahol azt tárgyalja, hogy mely érzékeinkkel foghatjuk fel a szépséget, és mely tulajdonságok ébresztenek bennünk szerelmet. Az előbbi kérdésre ott a látás és a hallás a válasz, az utóbbira pedig: „*a lélek igaz és kiváló magaviselete, ... a test szép formája, ... a hangok harmóniája.*” Orpheus hexameterének három Gráciáját – „*Tündöklés, Virulás és termékeny Derültség*” – a következőképpen értelmezi: erény, testi szépség (alak és színek, avagy a fiatalság virulása), és a zene gyógyító gyönyöre.⁴¹ Pico (a II. 17. fejezetben) eleinte csak a Virulással foglalkozik; azt részletezi, hogy ez egy olyan állapot, amelyben valami megmarad ép és tökéletes állapotában. Ez pedig addig lehetséges, ameddig fennmarad a részeit egyesítő arányosság, ami nem más, mint Venus, vagyis a szépség. Márpedig az igazi Venus az ideák világában van, ahol „*minden intelligibilis természet változatlanul megőrzi állapotának épségét, s nem öregszik egyáltalán.*” Az érzé-

⁴⁰ Pico, i. m. VII. előadás: „*A boldogság, avagy az örök élet*”; 75–94.

⁴¹ Ficino, i. m. V, 2; 48.

kelhető dolgoknak ez annyiban juthat osztályrészül, amennyiben az ideák szépségében részesednek, hiszen addig áll fenn bennük ez az arányosság, ameddig ez a szépség világítja meg az értelmet (Tündöklés vagy Ragyogás), amivel arra sarkallja az akaratot, hogy feléje forduljon, s elnyerje őt; ha pedig elnyerte, kimondhatatlan örömmel tölti el (Derű).

Ficino nem elemzi Venus születésének mítoszát, miszerint Saturnus levágta atyja, az ég heréit, a tengerbe hajította őket, és ezek magjából lett Venus. Pico értelmezése szerint (II, 18–20.) azonban a víz az alaktalan természetet jelöli, méghozzá az egek feletti vizekben magát a frissen született angyali természetet, melybe mint az Ég magjai, az ideák hullanak, amiből megszületik Venus, az ideák változatosságából fakadó szépség.

Azt a *Lakomában* is megjelenő ellentmondást, hogy Erós, illetve Ámor a legidősebb (legősibb) és a legifjabb minden isten között,⁴² Ficino kétféle szerelem tételezésével oldja meg: „*Azt a szerelmet, mely által teremtetnek az égiek, náluk régebbinek, azt azonban, amellyel teremtőjük iránt éreznek, fiatalabbnak mondjuk.*”⁴³ Ficino további érvelése lesz majd Pico indoklásának is az alapja – ez az angyali értelem születésével és az ideák befogadásával kapcsolatos: „*Azon túl a Saturnus és más bolygók ideáit az angyali értelem nem nyeri el előbb atyjától, mint ahogy a vele született szerelem révén annak arca felé fordult volna. Viszont miután ezen ideákat befogadta, még hevesebben szereti szülőatyja adományát. Így hát ezen angyal Isten iránt érzett szeretete egyrészt ősi, az ideáknál, amelyeket isteneknek mondanak, másrészt azonban fiatalabb is.*” Pico ugyanezt még azzal finomítja, hogy hivatkozik az első könyvében említett létmódok közötti különbségekre: az ideaszerű és a formai létre, mely utóbbiról közli, hogy ez a dolgok természetes léte, amelyben tökéletességre jutnak. S azt mondja, hogy Jupiter, Saturnus és a többi isten Ámor születése előtt még nem volt tökéletes az angyali értelemben, hiszen az értelem szubsztanciája, vagyis az ideák éppen azáltal váltak tökéletessé, hogy a szerelem révén az értelem teremtője felé

⁴²Ti. Phaidros Kronosnál (Saturnusnál) és Zeusnál (Jupiternél) öregebbnek, Agathón ellenben fiatalabbnak mondja Erózt.

⁴³Ficino, V, 10; 60.

fordult. Tehát a többi isten (vagyis az ideák) tökéletlen ideaszzerű létükben korábban léteztek ugyan a szerelemnél (Ámornál), tökéletes formájában azonban Ámor létezett elsőként, hiszen éppen ő mozdítja elő a többi isten tökéletessé válását.

A Lakoma Agathónjának kijelentését, miszerint a szükség uralma hamarabb fennállt, mint Erósé, Pico azzal magyarázza, hogy „Amikor az ideák még tökéletlenek és rendezetlenek voltak, mivel az alaktalan és anyagi természet az oka minden tökéletlenségnek, [...] akkor uralkodott a szükség. Ezért minden, ami az ideákban valami tökéletlenségre utal, a szükség uralma alatt következik be, ahogy minden tökéletesség meg amiatt van, hogy a szerelem kezdett el uralkodni, ugyanis amikor a szerelem révén az értelem Istenhez tért meg, benne [az értelemben] tökéletessé vált az, ami korábban tökéletlen volt.” (II, 23.) Ficino, miután ad rá egyfajta magyarázatot, megfordítja ezt a tételt, és az ellenkezőjét is bizonyítja, méghozzá rendkívül elegánsan, Orpheus Éj-himnuszának és Aphrodité-(Venus)-himnuszának egy-egy sorát idézve.⁴⁴ Az utóbbi: „És ura vagy három végzetnek, létresegítesz mindent.” – tartalmát elemzi Pico a II. könyv utolsó, 24. fejezetében, azaz hogy miért mondja Orpheus, hogy Venus három végzetnek parancsol, vagyis a Párkák hatalma fölött áll. A kérdés megoldásához megkülönbözteti a gondviselést – ami az ideák rendjében áll, és így magától Istentől függ – a végzettől, ami az okok és okozatok láncolata a világi dolgokban. A gondviselés törvénye a dolgokat céljaik felé rendezi, e rend végső célja pedig elnyerni a végső és végtelen jót, azaz Istent: „Ha tehát Venus nem más, mint az ideák rendje, amelytől a Végzetnek nevezett földi rend függ, ebből következik, hogy Venus uralkodik a Végzet fölött.” A három Párkában pedig az időtlen időlegessé válik, így lesz belőle jelen, múlt és jövő. Két további felosztás szerint Saturnus három fiának birodalmára osztható uralmuk, vagy pedig: „Atropos az állócsillagok szféráját uralja, Klóthó a hét bolygót, Lachesis a Hold alatti dolgokat.”

A harmadik könyv csupán négy fejezetből áll, és témájában nem válik el élesen a második könyv témáitól, ezért is érthető, hogy a nyomtatott verzióban, amely a bázeli *Opera omnia* szövegkiadásának is alapja lett, nincs különválasztva e két egység.

⁴⁴ Ficino, V, 11; 60–61.

Az első fejezet témája az anyagi és az emberi szerelem és tárgyaik. Az anyagi szerelem tárgyalásánál ismét a Plótinoszról szereplő szerelmes értelem és a kétféle Venus fogalmait magyarázza. Az emberi szerelmet Plótinoszhoz kevésbé híven a gondolkodó lélekbe helyezi; Plótinoszról ugyanis a lélek legalábbis három szinten jelenik meg: az értelemből közvetlenül létrejövő korlátozás nélküli lélek, amelynek nincs köze az anyagi világhoz; a világlélek, amely ebből jön létre, és a látható világot teremti; s végül a világlélekből jönnek létre az emberi lelkek.

A közönséges szerelem tárgyalásakor visszatér az első könyv bevezetésében meghatározott háromféle létmódra. Ugyanis szerinte a közönséges Venus azaz szépség okszerű léte, vagyis oka az ég lelkének mozgatóereje, minthogy ez az ég testén keresztül, annak körforgása által alakítja a lenti anyagot; formai léte: *„a látható Nap által megvilágított színekben áll, ahogy az első Nap láthatatlan fénye beragyogja az ideákat. Részesedett léte a szép dolog, vagyis az alak mennyiségi elrendezésében áll, ami a részek meghatározott rendjéből adódik.”*

A III. könyv 2. fejezete még mindig az égi, az emberi és az állati szerelem kategóriáival foglalkozik. Ez utóbbi azoknak a sajátja, akik úgy vélik, a szépség forrása az anyagi testben leledzik, amelyben feltűnik, innen ered szerinte a szeretkezésre való vágy. Az emberi és az égi szerelem lépcsőfokainak tárgyalásakor már Benivieni verse 6–7–8. stanzájának elemzését készíti elő, amely ezekre a fejtegetésekre épül. Ugyanez mondható el a könyv két hátralevő fejezetéről, melyekben tovább tárgyalja a fenti témát, a kétarcú Janus alakjának értelmezésével kiegészítve azt. Az utóbbi lényege az, hogy a tökéletlen lelkeknek úgymond „csak az egyik oldalon van szemük”, ezért vagy a testükről tudnak gondoskodni, vagy pedig tekintetüket az értelmi dolgok látványa felé fordítják, akkor viszont nem tudnak többé a testről gondoskodni, így elhanyagolják a vele való törődést. Ha pedig e testtel való törődés során hátat fordítanak az értelemnek, akkor meg lesznek fosztva az értelmi dolgok látványától. Ezért e lelkeket az isteni gondviselés mulékony testekhez kötötte, melyektől bizonyos idő múltán eloldódva visszatérhetnek értelmi boldogságukhoz. A tökéletes lelkek azonban, mint amilyenek az égi lelkek (a bolygók vagy a szférák lelkei), *„egyszerre képesek ellátni mindkét feladatukat, vagyis irányítani és kormányozni a saját testüket, és köz-*

ben el nem szakadni a fönti dolgok értelmi szemlélésétől. Ezeket a lelkeket az antik költők a kétarcú Janus alakjában jelenítették meg, mert miként ő, akinek elől és hátul is van szeme, egyszerre képesek látni az értelmi dolgokat, és gondoskodni az érzékelhetőekről.”

Mielőtt a testbe leszállnának, az emberi lelkek is „két arccal rendelkeznek”, vagyis egyszerre képesek szemlélődni és gondoskodni más testekről, de amikor testbe kerülnek, olyanok lesznek, mintha kettévágták volna őket, s a kettőből csak egy arcuk maradt volna. Bizonyoságként hozza fel erre, hogy sokan, akiket magával ragadott az értelmi szépség látványa (az elragadtatottak), testi szemükre megvakultak – példaként Teiresiást, Homérost és Pál apostolt említi. Az égi szerelmet tehát csak azok élvezhetik, akik teljességgel elfordulnak a testtel való törődéstől. Az égi szerelem azonban minden emberben benne van, örök és lényegünket illető, s az értelemben székel. Ez tehát az anyagi szerelem definíciója. Az emberi lélekben ezen kívül még kétféle szerelem születhet: az állati vagy irracionális, amelyről már fentebb szó esett, s az emberi szerelem, melyben az érzékelhető szépség képmását magában megőrizve ezzel kíván egyesülni, s ettől a képmástól felemelkedve az égi szépséget óhajtja látni. E felemelkedés lépcsőfokait részletezi majd Pico a verselemzésben a IV. könyv végén.

Mint említettem, a negyedik könyv tartalmazza magát a verselemzést. Girolamo Benievieni „*Dal a szerelemről*” (*Canzona d'amore*) című munkája önmagában igen nehéz olvasmány. Őszintén be kell vallanom, hogy szépségeit és mélységét csak Pico kommentárjának fényében tudtam igazán értékelni. A kommentár fordítása után elkészítettem a vers nyersfordítását is, filozófiai jelképrendszere és utalásai miatt azonban nem mertem igazi műfordítására vállalkozni. Talán sikerül majd egyszer erre a feladatra jelentkezőt találni.

Pico a költemény elemzésén *stanzánként* megy végig, a 6–7–8. *stanzát* azonban együttesen tárgyalja, majd újra külön az utolsót.

A kétféle szerelem tanulmányozói közül Salamont említi elsőként, aki Pico szerint a közönséges szerelemről a *Prédikátor Könyvében* mint természetfilozófus, a *Példabeszédek Könyvében* mint erkölcsfilozófus szól; az isteni és égi szerelemről pedig az *Énekek énekében*. A toszkán költők közül viszont Guido Cavalcanti (a *dolce stil nuovo*

képviselője) tárgyalta a közönséges szerelmet, az égit ezzel szemben Benivieni jelen dalában. Nem térünk most ki Benivieni költeményének és Pico elemzésének minden részletére, elég legyen annyi, hogy a vers valamennyi képét igen invenciózusan, ötletekben gazdagon és rendkívül szemléletesen magyarázza, ami által valóban hozzásegíti az olvasót a mű teljesebb megértéséhez. Mivel a költeményt Ficino *Lakoma*-kommentárja ihlette, ugyanazok a témák bukkannak fel benne, mint abban: a szerelem születése az anyagi értelemben; a szerelem a hiányból és a bőségből jött létre Venus születésével egyidejűleg; a fény szerepe a teremtésben, stb.

A negyedik *stanza*tól fogva azonban mindennek az emberi élet vonatkozásában való jelentőségére kezd a költő koncentrálni: a szerelem hatására „*záporozik*” belénk az isteni fény, amely minket is „*az eget fölé emel*”. Tehát nagyon röviden és tömören: a szerelem egy megvalósítási eszköz lesz az ember számára, melynek segítségével az érzékelhető világ szépségének élvezésétől a magas szellemi valóságok szemléléséhez juthat el. A negyedik *stanza* elemzése közben Pico újabb mítosz-értelmezésekkel gazdagítja kommentárját: Orpheus és Eurydiké történetét ítéli kitűnő példának arra, hogy teljesen el kell szakadnunk az érzékelhető világtól ahhoz, hogy az ideák tökéletes fenségéhez hozzákapcsolódjunk. Hisz Orpheus is élve próbált eljutni az Alvilágba szeretett Eurydikéjéhez, mint „*a zenétől puhánnyá vált férfit*”. Ezért nem nyerhette el őt, csak az árnyát mutatták meg neki. Ugyanígy jár az, „*aki azt hiszi, eljuthat a szellemi ideák megismeréséhez anélkül, hogy elszakadna a képzelőerő, sőt a gondolkodó rész használatától, mert nem azokat látja önmagukban és a maguk igaz valójában, hanem csupán árnyképüket és hasonmásukat, akár az alávetett szellemben,⁴⁵ akár a ragyogó képzetben.*”

Az ötödik *stanza* még a lélekkel és a közönséges Venusszal foglalkozik, tehát a kifejtés is az érzékelhető szépséget tárgyalja. A hatodik *stanzával* kezdődik véleményem szerint a legérdekesebb rész, mely az emberi lélek útjával foglalkozik: keletkezésével, testbe jutásával, a test kialakításával, valamint az emberi szerelemmel. Ebben, ahogy Ficinónál, úgy itt is, a szeretett ember képe a szerelmes lelkebe száll, és a szerelmes e képet nemcsak megőrzi, de még szob-

⁴⁵ Ti. az emberi gondolkodásban.

bé is alakítja, mint amilyen az valójában: *„s innen ered, hogy szeretvén a szív édes illúziókat táplál”* – mondja a vers. E versszak elemzése során állapítja meg Catullus 86. carmenjét toszkánra fordítva Pico, hogy az anyagi test elrendezésében, alakjában és színeiben megjelenő szépségen kívül szinte még erősebb hatású az a vonzerő, amely a lélek tökéletességéből adódik: *„mivel ez a hatás nem a testtől származik, szükségképpen a lélek minőségének kell tulajdonítanunk”*. Plótinusra és Salamonra hivatkozik a *Példabeszédek Könyvéből* idézve: *„Plótinus szerint ez a szépség vagyis ez a báj, amely gyakran egy termetre és színre a közepesnél kevésbé szép testen is feltűnik, biztos jele a lélek benső tökéletességének.”* A *Példabesz.* 17,24-et így fordítja: *„Az ember tökéletessége fénylővé teszi az arcát.”*

Ezután következik meglátásom szerint a verselemzés leglényegibb momentuma, ahol a 6–7–8. stanza együttes tárgyalásában az emberi, majd az anyagi szerelem egymás után következő lépcsőfokait mutatja be, szám szerint hatot, melyeken Jákob lajtorjájához hasonlatosan Isten közelébe juthatunk fel. E lépcsőfokok a következők: az első a legtökéletlenebb és leganyagibb; itt az érzékeire hagyatkozó lélek egy egyedi test szépségében gyönyörködik. A második, amikor a lélek a szemek által befogadott képet benső erejével önmagában újraformálja, és annál tökéletesebbé teszi, minél szellemibbé alakítja, s minél inkább megtisztítja az anyagtól. A harmadik lépcsőfok az, amikor az értelem fényével dolgozik a lélek, s a kapott formát minden egyediségétől megfosztva önmagában tekinti a testi szépség sajátos természetét. A negyedik szint az, amikor a lélek megvizsgálván saját működését, azt látja, hogy a szépség természetét egyetemesen ismeri meg, s tudja, hogy ez az egyetemesség nem külső érzékelhető tárgyból, hanem benső fényéből és erényéből származik. Ezután önmagától saját értelméhez felemelkedve az ötödik lépcsőfokon van, ahol az égi Venus (az ideák szépsége) már saját alakjában és nem képmásában mutatkozik meg számára, ámbár nem szépségének teljes egészében, amit az egyéni értelem befogadni nem képes. *„Őrá sóvárogva és őt szomjazva a lélek igyekszik a saját egyéni értelmét az egyetemes első értelemmel összekapcsolni, ami az első teremtmény, az ideák szépségének egyetemes és végső lakhelye.”*

Ha ezt eléri, ez maga a hatodik lépcsőfok, ahonnan tovább nem léphet, hanem *„itt kell neki, mint céljában az első Atya oldalán, ki a szépség forrása, boldogan megpihenni”*.

Az utolsó stanza elemzésében a régieknek arra a nézetére utal, amelyet a *Heptaplus* bevezetésében is említ; miszerint *„nem szabad vakmerően nyilvánosságra hozni az isteni dolgokat és titkos tanításokat, csak akkor, ha korábban erre engedélyt kaptak”*.

Végszóként annyit, hogy vitatkoznék Giovanni di Napoli véleményével, miszerint Pico kommentárja nem teoretikus mű, csupán verselemzés, hiszen láttuk, hogy tartalmában milyen gazdag, újszerű, mítosz-értelmezéseiben pedig mennyire egyéni. S azt is láttuk, milyen sok helyen fogalmazza meg későbbi műveiben megjelenő témáinak alapgondolatait.

E sorok írója talán éppen a fentiekre kapott engedélyt, és bízik benne, hogy tudása szerint sikerült témáját illetően a legfontosabakat átadnia.

A jeles Giovanni Pico, Mirandola grófjának kommentárja Girolamo Benivieninek a szerelemről szóló, neoplatonista ihletésű költeményéhez

Biagio Bonaccorsi szeretett barátjához, Girolamo Benivienihez

Drága Girolamo!

Minden korunkbeli és eljövendő filozófusnak bizonyára szüntelen siratnia kellene a mirandolai herceg, a fiatal és csodálatra méltó Giovanni Pico korai halálát, különösen, ha tekintetbe vesszük sok kiváló erényét, s hogy mekkora veszteség ért bennünket, hisz nagyon ígéretes életétől sokat remélhattünk.

E veszteség nem csupán a filozófia és főként a platonikus filozófia szerelmeseit sújtotta, hanem a *Szentírás* tanulmányozóit és profeszszorait is, hiszen az előbbieknél már korábbi kitűnő munkáiban (melyek eddig nem jelentek meg) tett a kedvére, nemrég pedig a keresztény vallás nagy hasznára és dicsőségére az utóbbiaknak igyekezett a kedvében járni. Ezt akadályozta meg váratlan és szomorú halála, amit viszont, úgy hiszem, az említett tudósok és művelt fők türelemmel viselnek, arra gondolván, hogy a mindenható Isten mindent isteni gondviselésből és igen rejtélyesen cselekszik. S ebből fakad az is, hogy most nyomdászaink mesterségük révén megjelentetni kívánják a nevezett herceg tudós és ékesszóló kommentárját egyik tudós és könnyed dalodhoz, melyet az isteni szerelemről írtál a platonisták felfogásában és szellemében, hogy ne borítsa ezt más egyéb műveivel együtt a feledés homálya, és hogy minden művelt fő és ahányan csak kedvelik őt, élvezhessék írását, s megízlelhessék azt a gyümölcsöt, melyet meg nem jelent műveiben nem ízlelhetnek.

Mivel tehát én rendelkeztem a mondott költemény és a kommentár egy-egy példányával, amikor bizonyos nyomdászaink sürgetve kérték tőlem, meglehetősen gondban voltam, hogy átadjam-

e ezeket vagy ne. Egyrészt visszatartott az a tudat, hogy mennyire távol állt tőled és a szerzőtől a megjelentetés szándéka az általad vázolt okok miatt. Másrészt sürgetett a nyomdászok kérése, sokak óhaja és az a közhaszon, amelyet egy ilyen kiadásnak eredményeznie kell. Végül tehát megadva magam barátaim kérésének és biztatásának, inkább vállaltam, hogy esetleg neheztelsz majd rám, és lemásoltattam példányomat az említett nyomdászok számára akaratod ellenére, mint hogy megőrizvén őket sokakat megfosszak óhajuk teljesülésétől; úgy gondolván, hogy sokkal inkább megbocsátható a vétkem, amennyiben kevésbé súlyos a magán-, mint a közsérelem, mert ez egyébként a közjón túl a barátunk javát is szolgálni kívánja.

Mivel én tudtam a mondott mű több példányának a létezéséről, melyek több kéz által másolva különféle helyeken szétszórva olvashatóak, úgy ítéltam, hogy teljességgel lehetetlen, hogy ugyanígy jelenjen meg majd egy napon, ami bizonyára nagy visszatetszést keltett volna benned és a gróf minden rajongójában; méghozzá azért, mert ezek a példányok tele vannak hibával, melyektől az enyém, ha nem is egészen, de mentesnek mondható, minthogy nagy részben ki van javítva. Ha te mégis vétkesnek találnál engem mindebben, bocsássanak meg nekem melletted és a kommentár boldog emlékeztető szerzője mellett a szereteten túl (amely nem ismer korlátozást és törvényt) mindazok, akik ezt olvasni fogják. Hisz ennek révén, ha ítéletem nem csal, könnyen elismerhetik, hogy a gróf szándékai szerint keresztény szellemben írt a szeretetről, s ez olyannyira sikerült neki, amennyire az igazán isteni tanítás kiemelkedik, s felülmúlja Platón és minden más filozófus tanítását.

Isten veled!

¹ Az eredetiben: *admirabile* – szójáték Pico városának, Mirandolának a nevével, ami maga is csodásat, csodálatra méltót jelent.

Girolamo Benivieni firenzei polgár az olvasóhoz

Giovanni Pico, mirandolai herceg, a minden tekintetben csodálatra méltó¹ férfi, ahogy barátok között megesik, elolvassván egy költeményemet, amelyben a mi Marsilio Ficinónk Platón *Lakomájához* írt tudós kommentárjának olvastán (amit igen élveztem), néhány sorban tömören összefoglaltam azt, amit Marsilio sok-sok oldalon át ékeesszólóan leír, úgy döntött, hogy megvilágítja azt egy nem kevésbé tudós és elegáns, mint bőszeges értelmezéssel, ahogy én hiszem, nem annyira művem erényei által, mint inkább attól a gyengéd és kitüntető szeretettől indítatva, amellyel már-már hihetetlen módon mindig is viseltetett irányomban és dolgaim iránt. Ám mivel amikor újra elővettük e költeményt és a kommentárt, minthogy részben már hiányzott belőlünk az a tűz és szellem, amely akkor vezetett bennünket – engem a versírásban, őt pedig az értelmezésben –, lelkünkben a kétség árnyéka támadt, hogy vajon illik-e Krisztus törvényének professzorához,² hogy amikor a szeretetet, kiváltképpen az égi és isteni szeretetet kívánja tárgyalni, akkor azt platonista és nem keresztény módon tegye; úgy véltük, jobban tesszük, ha felfüggesztjük e munka kiadását, legalábbis addig, amíg meglátjuk, hogy átalakítható-e némely változtatásokkal platonistából kereszténnyé. Ezt az elhatározásunkat követte nem sokkal később minden egyéb csapáson kívül Giovanni Pico korai és korunk minden csapásánál lesújtóbb és siratnivalóbb halála. Ennek váratlan bekövetkezése miatt, mintegy útmutatás nélkül maradván, zűrzavarral a lelkemben és a világ dolgaitól megcsömörlötten arra gondoltam, hogy ezt a költeményt és kommentárt sok más versemmel együtt az enyészetnek adom át, és örökre elfelejtem; amit mindeddig meg is tartottam, mindazonáltal mások törekvéséből és az ő ohajukra előke-rülhetett ez a munka, melyet aggályaim és szándékaim szerint én inkább visszatartottam volna. Ugyanakkor, miután néhány érdeklődő kezébe került, talán azok jóindulatából és engedélyével, akiknél Giovanni Pico más könyveivel és kommentárjaival együtt az ő eredeti fogalmazványa is megvolt, nyomdászaink kezébe került, és ők tették közzé, amiről nemrég értesültem.

² Pico kánonjogot tanult.

Én ennek a dolognak nem tudtam tisztességgel ellenszegülni, másrésztől nem ismervén el ebben, mármint a mű publikálásában semmiféle részemet, arra gondoltam, hogy amint mondani szokás, a természet gondjaira bízom. Mindenekfelett azok körütekintésére, jóságára és tudására bízván magam, akik rávettek, hogy így tegyek, kérem olvasómat, hogy mindazokon a helyeken, ahol a vers vagy a kommentár Platón tanítását követve valami módon eltér a keresztény igazságtól, nyomjon többet nála a latban Krisztus és az ő szentjeinek tekintélye, azontúl teológusaink, főként az angyali doktor, Aquinói Szent Tamás cáfolhatatlan érvei, melyeket ellenérvként hozott fel, mintsem egy pogány szerző vélekedése. Egyben bocsássa meg vétkünket, ha véteknek lehet nevezni, hogy valaki bármiféle helyeslés nélkül egyszerűen előadja mások vélekedését, még ha az nem is igaz. Bocsásson meg, mondom, a felirat, vagyis a cím miatt, amely a költemény és a kommentár élén szerepel, melyben nyíltan megvalljuk, hogy a szeretetről nem a katolikus igazság szerint, hanem a platonisták felfogásában és szellemében fogunk beszélni. Ámbár e dolog véghezvitelében az imént említett vétken kívül (ha vétek ez egyáltalán) sok más egyéb hiba is akadhat, azt az előnyét vagy hasznát viszont nem lehet kétségbe vonni, hogy Platónnak és tanításának tanulmányozói, ha figyelmesen olvassák, a kommentárban sok bölcsességet találnak, melyek révén szellemi tekintetük könnyebben s talán más szemszögből hatolhat be egy hatalmas filozófus néhány rejtettebb értelmű tanításának legmélyére.

Girolamo Benivieni

Dal a szerelemről

I. STANZA

*Szerelem, melynek kezétől szívem gyeplője
Függ, s kinek szent birodalmában
Nem restellte táplálni
A tüzet, mely általa már benne fellobbant,
Mozgatja nyelvem, kényszeríti elmém,
Hogy elmondjam róla, mit égő keblem
Magába zár, de szívem visszaretten,
S nyelvem képtelen e tette, mely hatalmas.
Sem elmondani nem képes, mi bennem zajlik, se védekezni,
S mégis illenék, hogy tárgyam kifejtse;
Erő nagyobb erővel fel nem érhet.
De mivel lusta elmémnek a szerelem ama szárnyakat
Ígérte, amelyekkel először szívembe
Leszállt, ámbár a csúcására,
Úgy hiszem, szárnyaitól soha meg nem válok;
Fészket rak – ameddig élénk
Ragyogásának fénye segíti szívem,
Feltárhatom, remélem, mit róla magában rejtve hordoz.*

II. STANZA

*Elmondom én, a szerelem a teremtetlen jó
Isteni forrásából miként száll ide alá,
Mikor született meg először, s miáttal
Mozgatja az eget, formálja a lelkeket, irányítja a világot,
Aztán hogyan fészkei be magát az emberi szívekbe;
Mivel s hogyan kényszeríti emberek sokaságát,
Hogy fegyvert fogva küzdjön vitézül,
S tekintetét a földről az égre emelje,*

*Miként lángol, hevül, lobog, s mily törvény szerint
Fordítja az ég felé az egyiket, s hajlítja a föld felé a másikat,
Olykor e kettő közé hajtja, és ott tartja.
Ó fáradt rímeim, ti bágyadt s bizonytalan
Sorok, ki az, ki a földön átlátatok könyörög?
Úgy, hogy a legigazabbak lángra gyúlt szíve
Meghajol, s Apollónak könyörög.
Túl nehéz járom szorítja nyakam;
Ámor, add most ígért tollaid,
S erőtlen szárnyaim s vak utam vigyázd!*

III. STANZA

*Midőn az igaz égből letérve leszáll
Az angyali értelemből az isteni fénysugár
Amely első sarját
Eleven lombok alatt világítja meg s alakítja,
Ő, aki az első jót keresi és akarja,
Veszületett vágya révén, mely lángra gyújtja,
Benne tükröződve
Erőre kap, mely gazdag keblét festi, s alakítja.
Eztán az első vágy, mely átformálja őt
A teremtetlen fény eleven Napjánál
Csodásan kigyúl akkor, s lángra lobban.
Az a hév, az a tűz s az a láng,
Mely a homályos értelemből és az égből jött
Fényből felragyog
Az angyali értelemben, az első és igaz
Szerelem, jámbor vágy, mely
Hiányból és bőségből született akkor,
Midőn az ég szülte azt, kit Ciprus tisztel.*

IV. STANZA

Ez,³ mivel először a gyönyörű Ciprusi⁴
 Szerelmes karjaiban született,
 Örökkön-örökké követi
 Eleven szépségének tüzes napját.
 Eztán az első vágy, mely bennünk szunnyadt,
 Általa új ágyba ágyazódhat,
 S becses nyomát követvén
 Az első jóhoz érkezik el.
 Ő lobbantja fel bennünk a lángot, melynek révén
 Tőle származik az, mi benne él, bennünk fellobban, s hol
 Elemésztve lángol a szív, lángolva felnő.
 Általa csordul ki a halhatatlan forrás, ahonnan
 Kiárad mindaz, mit majd az ég itt lent formálva mozgat;
 Belőle indulva záporozik
 Az a fény belénk, mely az egek fölé emel.
 Általa lehel belénk
 Az a teremtetlen Nap annyi ragyogást,
 Hogy lelkünket örök szerelemre gyűjtja.

V. STANZA

Miként az örök értelem az első jótól
 Van, él, ért – ért, mozgat, és alkot,
 A lélek általa teríti szét és festi le
 Azt a fényt, amely az isteni keblet beragyogja.
 Eztán, mit a jámbor kebel befogad s magába foglal,⁵
 Kiterjeszti, s az, mi aztán mozog és érez,
 Csodálatosképpen általa
 Mozgatva érez, él, végzi minden működését.
 Mint az értelemben az égtől, tőle
 Születik itt lent Venus, kinek szépsége

³Ti. a szerelem.⁴Ti. Venus.⁵Olaszul: *stinge* – szorít, összeszorít.

*Ragyog az égen, él a földön, a világot homályba borítja,⁶
A másik,⁷ amely a Napban tükröződik, annak
Árnyékában, ki általa lett a szemlélődés rabja,
Mint ahogy minden gazdagságát
Az élő Napból nyeri, mely benne⁸ fénylik,
Fénye így neki⁹ kedvez.
És miként az égi szerelem tőle függ,
Úgy a földi e másik nyomában lépdel.*

VI. STANZA

*Mikor az isteni tekintet által korábban megformálva
Elindul a lélek, hogy ide leszálljon
A legfelsőbb régiókból,
Hol a Nap lakozik, belevésődik az emberi szívekbe.
Ott aztán csodás művészettel kifejezve
Azt az értéket, melyet csillagától kapott,
S melyet ölébe befogadva
Első égi lepléből él,
Amennyire tudja, az emberi magban csiszolgatva
Alakítja lakhelyét, lenyomatát benne készíti el,
Ami többé-kevésbé ellenáll a formáló erőnek.
Tőle, amikor a belevéssett fény által
Más szívébe száll le a belöntött lenyomat,
Ha hozzáillő, lángra lobban
A lélek, mely aztán önmagában ad neki szállást,
Ereje isteni sugaraival jóval
Szebbnek festi le, s innen ered, hogy
Szeretvén a szív édes illúziókat táplál.*

⁶ Mint Esthajnalcsillag.

⁷ Ti. Venus.

⁸ Az értelemben.

⁹ Ti. az égi Venusnak.

VII. STANZA

Édes illúziókat táplál a szív, mikor
Szerelme tárgyát mintegy saját sarjában tekinti önmagában,
Olykor aztán átformálja azt
Az isteni fénnel, mely belevésődött,
E ritka és égi adománnyal; eztán felemelvén
Fokról fokra magát, a teremtetlen
Napba tér vissza, amelyből formát nyert
Az, mi szerelme tárgyában megjelent.
Három fénylő tükrön át egy fénysugár magából
Az isteni tekintetből gyújt lángra ismét minden szépséget,
Mely az értelmet, a szellemet, a testet ékesíti.
Innen a szem, s a szem révén hol másik
Szolgálója lakozik, a szív az ékes ruhát
Benne¹⁰ átformálva fogadja be,
De nem kifejezve; aztán a testektől
Eloldott sok különféle szépségből
Fogalmat alkot, melyben azt, mit a természet
Mindenkiben elosztott, egyben festi le, s ábrázolja.

VIII. STANZA

Eztán Ámor a lelket, benne a szívet vidítja,
Benne, mint szülöttjében még képzeleg,
Melyet, míg az igazra vágyik,
Úgy lát, mint víz alatt a napfényt.
Bár nem tudom, mi az az isteni, mi benne ragyog,
Noha árny fedi, a jámbor szívet
Ettől egy tökéletesebb szépség felé ragadja,
Mely ama fennkölt¹¹ ormán ül,
Árnyékot nem is lát ott – ez a bizonyosság
Az első jóról a földön – csak tisztá

¹⁰ *In lei* – nőnem, tehát lehetne: *a lélekben*. A lélek szolgálója a szem és a szív. Pico szerint azonban ez a nőnem a képzelőerőre vonatkozik, olaszul: *virtù* vagy *potenzia* *immaginativa*.

¹¹ *Ti*. szépség.

*Fényt, s az igazi Nap igazabb képmását;
Aztán míg a kegyes szív a kedves nyomot
Követi, elméjébe beleivódva látja.
Aztán ama Naptól függve tisztább
S leplezetlen fény felé száll,
Ennek élő s egyetlen sugarától
Alakot nyerve válik széppé szeretve
Az értelem, a lélek, a világ, s mi benne megvan.*

UTOLSÓ STANZA

*Dalom, én érzem, hogy a szerelem tart féken
E vak merészségben, mely szívemet talán
Elrendelt útján túlra űzi-hajtja.
Fékezd hiú vágyam, fogd szorosra gyeplőm,
Arra figyelj tisztán, mit a szerelem
Súg most füledbe, ha valakit
Találsz, ki szerelmedtől nyer alakot és formát.
Az ő számára isteni kincsének gyümölcsét
Tárd fel, ne csupán lombjait,
A többinek legyen elég ez, amazt ne fedd fel.*

A kiváló Giovanni Pico, Mirandola grófjának kommentárja Girolamo Benivieni firenzei polgárnak a szerelemről szóló költeményéhez, a platonikusok felfogásában és szellemében

I. KÖNYV

1. FEJEZET

Minden teremtettt dolog három módon létezik: okként, formaként és részesedettként

A platonisták alaptételükként mondják ki, hogy minden teremtettt dolog háromféle módon létezik, melyek, jóllehet másként nevezzük őket, mégis mind ugyanarra a jelentésre mennek vissza; ezeket most így nevezhetjük meg: okszerű lét, formai lét, részesedett lét. Ezt a megkülönböztetést nem is lehetne ismertebb terminusokkal jelölni, de egy példa révén még nyilvánvalóbb lehet.

A Napban a filozófusok szerint nincsen hő, mert a hő elemi minőség és nem égi természet, mégis a Nap az oka és forrása minden hőnek. A tűz meleg, méghozzá a természete révén meleg, és saját tulajdon formája révén. Egy fadarab nem magától meleg, hanem a tűz hevítheti fel, így részesedvén általa az említett minőségben. Tehát a hőnek nevezett dolognak a Napban okszerű léte, a tűzben formai léte, a fában vagy egyéb hasonló anyagban részesedett léte van.

E három létmód közül a legnemesebb és a legtokéletesebb az okszerű lét – a platonisták szerint minden tökéletesség, amely Istenben létezhet, eszerint a létmód szerint létezik; és ezért mondják valószínűleg, hogy Isten *non est ens* [nem létező], hanem *causa omnium entium* [minden létező oka]. Hasonlóképpen mondják, hogy Isten nem értelem, hanem ő a forrása és kezdete minden értelemnek. Ezek a ki-

jelentések, minthogy nem értik, min alapulnak, nagy bosszúságot okoznak a jelenkori platonistáknak. Valóban, emlékszem, mondta is nekem az egyik nagy platonista, hogy erősen csodálkozott Plótinus egy kijelentésén, ahol azt mondja, hogy Isten semmit nem ért és nem ismer meg. S talán még inkább csodálkoznunk kell azon, hogyhogya nem érti, miként gondolja Plótinus, hogy Isten nem ért, ami nem más, mint hogy szerinte az értés tökéletessége Istenben okszerű létként, és nem formai lét szerint van meg, ami nem Isten értésének tagadása, hanem egy tökéletesebb és magasabb módon tulajdonítja azt neki. Mivel ez így van, ebből lehet nyilvánvalóan megérteni, hogy Dionysios Areopagités, a keresztény teológusok fejedelme, aki szerint Isten nemcsak önmagát, de mindent a legapróbb részletekig ismer, mégis ugyanúgy fogalmaz, mint Plótinus, amikor azt mondja, hogy Isten nem intellektuális vagy intelligens természet, hanem kimondhatatlanul fölötte áll minden értelemnek és megismerésnek.

Jól meg kell tehát jegyeznünk ezt a megkülönböztetést, ugyanis gyakran fogjuk használni, és nagy segítséget nyújt a platonikus dolgok megértéséhez.

2. FEJEZET

Minden teremtettség három szinten különböztethető meg

A platonisták minden teremtettség három létszinten különböztetnek meg, melyek között két szélső van. Az egyik a testi és látható teremtményeket értjük, mint az ég, az elemek, a növények, az állatok, és minden dolog, ami elemekből áll. A másikon a láthatatlan, és nemcsak hogy testetlen, de minden testtől mentes és teljességgel elválasztott dolgokat értjük, amit sajátlagosan intellektuális természetnek neveznek, teológusaink¹² pedig anyagi természetnek mondják.

E két szélső között van egy köztes természet, mely jóllehet testetlen, láthatatlan és halhatatlan, mindazonáltal a testeket mozgatja, és erre a szolgálatra rendeltetett. Ennek a neve gondolkodó lé-

¹²Ti. a keresztény teológusok.

lek, amely az anygali természet alatt és a testi élén áll, az előbbi alárendeltje és az utóbbi vezetője. Ezen három szint fölött maga Isten, minden teremtmény szerzője és kezdete áll; a teremtménynek mintegy forrásában az istenség okszerű létként van meg, s tőle közvetlenül az anygali természetbe kerülve a második létformával rendelkezik, vagyis a formai léttel. Végül a gondolkodó lélekben megvilágítja az anygali természetet, melyben az részesedik; ezért mondják a platonisták, hogy az istenség három természetből áll, azaz Istentől, az Angyaltól és a gondolkodó lélektől, ami alatt semmiféle természet nem követelheti magának az isteni nevet, hacsak nem jogtalanul.

Erről a három természetről részletesebben is beszélhetnénk, és árnyalhatnánk a felosztását különböző természetekre osztván a testeket s ugyanúgy a lelkeket, tisztázva, melyek lelkesek és melyek lélek által mozgatottak, de nem lelkesek, s hogy miért mondja Plátón a *Timaios*-ban a világot lélek által mozgatott lelkes lénynek.¹³ De ennek megtárgyalását máskorra hagyjuk, itt legyen elég annyi, amennyi a szerelemről szóló értekezés megértéséhez szükséges.

3. FEJEZET

Miként bizonyítják a platonisták, hogy nem lehet több, hanem csak egyetlenegy Isten, minden más isteni természet kezdete és oka?

Azt, hogy e három természet, vagyis Isten, az anygali természet és a gondolkodó természet közül az első, vagyis Isten nem lehet több, hanem csak egyetlenegy Isten, minden más isteni természet kezdete és oka, a platonisták, a peripatetikusok és a mi teológusaink teljesen nyilvánvaló érvek révén bizonyítják, melyeket itt felesleges volna idéznünk.

A másik, azaz anygali és intellektuális természetet illetően egyetlenlenség van a platonisták között. Néhányan, mint Proklos, Hermias, Syrianos és sokan mások Isten és a világlélek között nagyszámú teremtmény létét feltételezik, melyeket részint intelligibiliseknek, részint intellektuálisaknak neveznek,¹⁴ mely kifejezéseket olykor még

¹³ Plátón: *Timaios*, 34a–c.

¹⁴ Intelligibilis – értelemmel felfogható, intellektuális – értelmi.

Platón is keveri, mint a *Phaidón*ban, ahol a lélekről beszél. Plótinus, Porphyrios és általában a legtökéletesebb platonisták Isten és a világlélek között egyetlen teremtményt feltételeznek, melyet Isten fiának neveznek, mert közvetlenül Istentől származik.

Az első felfogás jobban megfelel Dionysios Areopagítésnek és a keresztény teológusoknak, akik szinte végtelen számú angyal létét feltételezik. A második filozofikusabb, és jobban megfelel Aristotelésnek és Platónnak, és ezt követi az összes peripatetikus és a legkiválóbb platonisták. Mi pedig azt tűztük ki magunk elé, hogy azt tárgyaljuk, amit Platón és Aristotelés közös véleményének hiszünk, mellőzve az elsőt; jóllehet egyedül az az igaz, a második utat fogjuk követni.

4. FEJEZET

Isten öröktől fogva egyetlenegy testetlen és intellektuális természetet teremtett, olyan tökéleteset, amelyet csak lehetett

Mi tehát Plótinus véleményét követvén, melyet nemcsak a legkiválóbb platonisták, de még Aristotelés és minden arab, főként Avicenna is követ, azt mondjuk, hogy Isten öröktől fogva létrehozott egy testetlen és intellektuális teremtményt, olyan tökéleteset, amelyet csak lehet egy teremtett dolog esetében. S ezen túl semmi mást nem hozott létre, ugyanis egy tökéletes okból csak egy tökéletes okozat következhet, és az, ami a legtökéletesebb, nem lehet több, mint egy, ahogyan példának okáért minden szín között a legtökéletesebb nem lehet több, mint egy. Ugyanis ha kettő vagy több lenne, az egyiknek többé-kevésbé tökéletesebbnek kellene lennie a másiknál; különben az egyik azonos lenne a másikkal, és így nem lenne több, hanem egy. Tehát az, amelyik kevésbé tökéletes a másiknál, nem lesz egészen tökéletes. Hasonlóképpen, ha Isten ezen az értelmén kívül egy másik teremtményt hozott volna létre, az nem lett volna egészen tökéletes, hisz kevésbé tökéletes lett volna annál.

Én ezt az érvet hoztam fel e vélemény megerősítésére, és nekem ez hathatósabbnak tűnik, mint amellyel Avicenna él, mely azon az elven alapszik, hogy egy okból, amennyiben egy, nem következhet egynél több okozat.

Ám minthogy e tárgyat pusztán fő témánk mélyebb megértése érdekében vezettük elő, nem kell tovább időznünk részletesebb vizsgálatánál. Elég annyit tudni, hogy a platonisták szerint Istentől közvetlenül nem származik egyéb teremtmény, mint ez az első értelem, mert jóllehet minden okozatról, amelyet aztán ez az értelem és minden egyéb másodlagos ok teremt, azt mondjuk, hogy Isten az oka, de közvetett és távoli oka.

Amiért is csodálkozom, hogy Marsilio Platónt követve úgy tartja, hogy lelkünk közvetlenül Istentől származik, ami ellentmond Proklos és Plótinus követőinek.

5. FEJEZET

Ezt az első teremtményt a platonisták és az ősi filozófusok, Hermés Trismegistos és Zoroaster hol Isten fiának, hol bölcsességnek, hol értelemnek, hol isteni észnek nevezik, amit némelyek még igeként¹⁵ is értelmeznek. S mindenkit óva intek attól, hogy úgy értse, hogy egyenlő azzal, amit teológusaink Isten fiának mondanak, mert mi a Fiún egy az Atyával azonos lényezetet értünk, mely vele minden dologban egyenlő, végtére is teremtő és nem teremtmény; hanem azt, amit a platonisták Isten fiának neveznek, az Isten által teremtett első és legnemesebb angyallal kell összevetni.

6. FEJEZET

Az ideális és a formai létmód

Annak a kifejtéséhez, ami következik, tudnunk kell, hogy minden, ami akár művészettel, akár értelemmel létrehoz valamely okozatot, előbb magában bírja annak a dolognak a formáját, amit meg akar alkotni; miként az építőmesternek is a fejében van annak az épületnek az alakja, amelyet meg akar építeni, és erre mint egy mintára tekintvén utánnzással szerkeszti és alkotja meg művét. Az ilyenén

¹⁵ Görögül: λόγος.

formát nevezik a platonisták ideának és mintaképnek, és szerintük az épület formája, amelyik az építőmester fejében van, tökéletesebb és igazabb léttel bír, mint az általa a megfelelő anyagból, vagyis kőből, fából és hasonlókból felhúzott épület.

Az előbbi létet ideális avagy intelligibilis létnek nevezik, a másikat anyagi avagy érzékelhető létnek. Így, ha az építőmester épít egy házat, két házról fogunk beszélni: egy intelligibilisről, amely a fejében van, és egy másik, érzékelhetőről, amelyet felhúz, akár márványból, akár kőből vagy másból, abban az anyagban fejtven ki a formát, amely megfogant benne – amennyire csak képes. Erre utal költőnk, Dante egy versében, ahol azt mondja: „aztán aki alakot fest, ha nem tud azzá válni, nem képes megalkotni azt”.¹⁶

Tehát azt mondják a platonisták, hogy jóllehet Isten egyetlen teremtményt hozott létre, azáltal létrehozott mindent, ugyanis az értelemben létrehozta minden dolog ideáját és formáját. Tehát az értelemben a Nap ideáját, a Hold ideáját, az emberekét, minden állatét, a növényekét, a köveket, az elemekét, és általában mindenét. És minthogy a Nap ideája igazibb Nap, mint az érzékelhető Nap, és ugyanígy a többieké: ebből nemcsak az következik, hogy ő teremtett mindent, de az is, hogy legigazabb és legtökéletesebb létükben teremtette őket, amivel csak bírhatnak, vagyis az igazi ideális és intelligibilis létben, és emiatt hívják ezt az értelmet intelligibilis világnak.

7. FEJEZET

Miként idézte elő és teremtette öröktől fogva az első értelem ezt a világot, és hogyan keltette azt életre minden más lélek fölött a legtökéletesebb lélekkel felruházva?

Szerintük ez az értelem idézte elő az érzékelhető világot, amely az ő árnyképe és képmása; és lévén hogy a mintakép, melynek utánzásával az készült, a legtökéletesebb minden teremtett dolog között, következésképpen a világ is annyira tökéletes, amennyire csak ter-

¹⁶Dante: *Convivio*, IV, 51–52. sor; IV, 10, 1129–1130. sor.

mészete engedi. Azonban mivel minden lelkes dolog tökéletesebb a lélekkel nem rendelkezőknél, valamint tökéletesebbek a gondolkodó és értelmes lélekkel rendelkezők, mint az oktalan lelkűek, el kell fogadnunk, hogy a világot minden lélek fölött a legtökéletesebb lélek eleveníti meg.

Ez az első gondolkodó lélek, amely ámbár testetlen és anyagtalan, mégis a testi természet irányításának és mozgatásának szolgálatára van rendelve, ennél fogva nem mentes, és nincs úgy elválasztva a testtől, mint az értelem, amely öröktől fogva létrehozta ezt a lelket úgy, ahogy Isten az értelmet. Ebből megérthetjük azt a nyilvánvaló érvet, hogy Platón szerint nem lehet, hogy a világ ne legyen örökkévaló, amivel egyetért az összes platonista, mint-hogy a világlélek örökkévaló, és viszont – ahogy ők vélik –, nem létezhet test nélkül, szükségképpen a világ teste is öröktől fogva létezik, és így az egek mozgása is, mert a lélek a platonisták szerint nem képes mozgás nélkül létezni.

Azt mondtam, hogy minden platonista megegyezik abban, hogy a világ örök, azonban Atticus, Plutarchos és mások, akik szerint a világ jelenlegi rendjének van [időbeli] kezdete, mindazonáltal nem úgy vélik, hogy ez előtt semmi más nem volt, mint Isten, amint katolikus egyházunk feltételezi, hanem úgy tartják, hogy az ég rendezett mozgása és a világ jelenlegi dolgainak jelenlegi elrendezése előtt létezett egy rendezetlen és kavargó mozgás, melyet egy erőtlenség és gonosz lélek irányított. És így szerintük végtelen számú világ létezett, mert a világ számtalanszor került a káosz zűrzavarából a rend állapotába és vissza. Ezzel egyezni látszik a talmudisták véleménye, akik arra a kérdésre, hogy mit csinált Isten öröktől fogva, azt válaszolták, hogy világokat teremtett, és aztán összerombolta őket, ámbár ha a kabbalisták alapelveit követjük, szavaiknak igazabb és megfelelőbb értelmet adhatunk. Ezt a vélekedést Aristotelész Platónnak tulajdonítja, és ezért néhol azt mondja róla,¹⁷ hogy ő csak újraalkotja az időt, néhol pedig, mint a *Metafizika* 12. könyvében,¹⁸ Platón után elismeri, hogy a mozgás örök.

¹⁷ Ti. Istenről.

¹⁸ Aristotelész: *Metafizika*, XII, 6; 1071b–1072a (300–302.)

8. FEJEZET

Miként jelenti a három említett természetet, Istent, az angyali természetet és a gondolkodó természetet ez a három név: Caelus,¹⁹ Jupiter és Saturnus, és mit értünk ezeken?

Ezt a három első természetet, vagyis Istent, az első értelmet és a világlelket az ősi teológusok, akik költői lepelbe burkolták misztériumaikat, ezzel a három névvel jelölik: Caelus, Saturnus és Jupiter. Caelus maga Isten, aki a Saturnusnak mondott első értelmet hozza létre, Saturnus pedig Jupitert nemzi, aki a világlelek. S minthogy néha keverik ezeket a neveket, vagyis az elsőt nevezik Jupiternek, a világlelket Saturnusnak, az értelmet pedig Caelusnak, tisztázni fogjuk ezen elnevezések alapját és eredetét, amit ha átláttunk, meg fogjuk érteni, hogy minden változat és eltérés, amely tetszőlegesnek és önkényesnek tűnik, egybehangzóan egy és ugyanazon forrásból ered. Azt mondom tehát, hogy a Caelus név minden első és a többi fölött kimagasló dologra utal, mint az első ég, vagyis a mennybolt, mely minden testi dolog fölé elsőként magaslik. Saturnus az intellektuális természetet jelöli, amely egyedül a megértéssel és a szemlélődéssel foglalkozik. Jupiter a cselekvő életet jelenti, ami az alatta levő és neki alávetett dolgok hatalommal való kormányzásában, irányításában és mozgatásában áll. Ez a két tulajdonság az asztrológusok szerint megtalálható az ezen nevekkkel jelölt bolygókbán, vagyis a Saturnusban és a Jupiterben, mert ahogy ők mondják, a Saturnus szemlélődővé teszi az embereket, a Jupiter pedig a népek fölötti uralkodáshoz, kormányzáshoz és irányításukhoz segíti őket. És mivel a szemlélődő élet a szemlélő fölötti, a cselekvő pedig az alatta levő dolgokra irányul, melyeket a fölötté levő irányít és kormányoz, ezért minden természet, amennyiben valami módon az alatta levő dolgok felé fordul, a cselekvő életre hasonlít.

Miután tehát tisztáztuk ezen kifejezések értelmét, a három természet tulajdonságait vesszük fontolóra, és kiderül majd, melyik név felel meg mindegyiküknek, és miért.

¹⁹ Az eredetiben: Celio, a latin Caelus és a görög Uranos toszkán megfelelője, jelentése: az ég.

9. FEJEZET

A három név – Caelus, Saturnus, Jupiter – variációja. Miért és hogyan felelnek meg az említett természeteknek?

Az első [létező], vagyis Isten esetében nem érthetjük úgy, hogy szemlélődik, mert ez az intellektuális természet sajátja, melynek Isten a kezdete és oka. Ennélfogva nem hívhatjuk Saturnusnak, hanem csak róla²⁰ gondolhatjuk ezt, vagyis hogy minden dolog eredete;²¹ ebben az [angyali] értelemben két dolog foglaltatik. Az első kiválósága, amivel minden ok okozata fölött bír, és ezért hívják Caelusnak. A második annak a létrehozása, ami belőle fakad, amin azt értjük, hogy az alatta levő dolgok felé fordul, miközben megteremti őket, amiről fentebb azt mondtuk, hogy a cselekvő életre hasonlít, ezért valami módon illik rá Jupiter neve, főként ha hozzátesszük, hogy a legtökéletesebb, mintha azt mondanánk: *Jupiter optimus maximus*.²²

Az első angyali értelemre²³ több név vonatkozhat, mert kevésbé egyszerű Istennél, és több eltérést láthatunk benne. Először is tudnunk kell, hogy minden teremtmény két részből áll. Az elsőt potenciának avagy alacsonyabb rendű természetnek, a másikat aktusnak avagy fensőbb természetnek nevezik, és Platón a *Philébos*-ban az előbbi határozatlannak, az utóbbit határozottnak és végcélként nevezi;²⁴ Avicebron és sokan mások pedig anyagnak és formának. S noha a filozófusok véleménye különbözik, hogy ez a formátlan természet minden teremtményben azonos és azonos jellegű-e, vagy pedig a természet különböző fokain különféleképpen található, mindazonáltal abban mindannyian megegyeznek, hogy minden dolog, ami Isten és a *prima materia* között van, aktus és potencia keveréke, s ez nekünk

²⁰ Ti, az értelemről.

²¹ Itt úgy tűnik, mintha Pico kapkodna egy kicsit. Innen látszik, hogy az értekezés megfogalmazása nem végleges – ha kiadta volna, bizonyára ugyanolyan alaposan átfésülte volna, mint nyomtatásra került műveit.

²² A legjobb [kiváló] és legnagyobb [hatalmas] Jupiter. A latinban formailag egybeesik a relatív és az abszolút felsőfok kifejezése.

²³ Pico felváltva használja ugyanarra a fogalomra az *intellecto* és a *mente angelica* kifejezéseket.

²⁴ Platón: *Philébos*, 16c–e, 23c, 24a, 25a.

elég, hisz tárgyunk szempontjából nem fontos, hogy miként létezik, illetve miként értendő ez a keverék vagy összetétel.

Tehát ez az első értelem hasonlóképpen két részből áll, és minden tökéletlenség, ami benne van, a potenciának mondott rész révén van benne, mint ahogy a másik rész révén minden tökéletesség. Ebben az értelemben háromféle működést vehetünk tekintetbe: egy a fölötte levő dolgokra, egy másik saját magára, a harmadik az alatta levő dolgokra irányul. Az első nem más, mint hogy az Atya felé fordul, hogy őt szemlélje, a második hasonlóképpen nem más, mint önmaga megismerése. Az utolsóban e látható világ teremtésének és a róla való gondoskodásnak szenteli magát, mely világot, amint fentebb említettük, ő hozta létre.

E háromféle működés a következő módon megy végbe az értelemben: a benne levő, aktusnak nevezett rész segítségével fordul az Atyához; a másik, potenciának mondott révén száll alá a lenti dolgok létrehozásához; s mindkettővel élve állapodik meg önmagán. Az első két működést²⁵ illetően Saturnusnak fogjuk hívni, mert mindkettő szemlélődés, a harmadikat²⁶ illetően Jupiternek. És mivel a világi dolgok teremtésének e tevékenysége a potenciának mondott természet révén lehetséges a számára, elsősorban ezt a részt nevezzük benne Jupiternek, ami azok miatt lesz majd figyelemre méltó, amit a második könyvben fogunk kifejteni Jupiter kertjével kapcsolatban.

Ugyanilyen alapon hívhatjuk a világlelket, amennyiben magát vagy a fölötte levő dolgokat szemléli, Saturnusnak, amennyiben pedig a világ testeinek és cselekvéseinek kormányzásával és mozgatásával van elfoglalva, Jupiternek. És mivel hozzá főként a testi világ kormányzásának tevékenysége illik, miként az értelemhez elsősorban a szemlélődés, ezért az értelmet abszolút értelemben Saturnusnak nevezzük, a világlelket pedig szintén abszolút értelemben Jupiternek, jóllehet az értelmet, valahányszor a világ teremtőjeként beszélünk róla, mindig Jupiternek nevezzük, a fent említett okból kifolyólag. Ez hát ezeknek a neveknek az igazi sajátossága.

²⁵Ti. az Atya szemlélését és önmaga megismerését.

²⁶Ti. az érzékelhető világ teremtését.

10. FEJEZET

Az érzékelhető világ összetétele, felosztása és rendje. Miért mondjuk, hogy ez Saturnus három fiára van osztva?

Tehát a világ, melyet az értelem az intelligibilis világ mintájára hoz létre, amelyet viszont az első Atya őbenne teremt, mint minden élőlény, lélekből és testből áll. A világ teste mindaz, ami szemünk előtt feltűnik, méghozzá ahogy a *Timaios*-ban szerepel, négy elemből létrehozva: tűzből, levegőből, vízből és földből.²⁷ S hogy mindezt jól értsük, vissza kell emlékeznünk arra az alapelvre, amelyet az első fejezetben vázoltunk, vagyis hogy minden dolog három módon létezik: okként, formaként és részesedétként, amint ott megállapítottuk. Szükséges tehát, hogy ez a négy elem is e háromféle módon létezzék. Az első, vagyis az okszerű létmódjuk az égitestekben van meg, mivel ezen testek szubsztanciája nem abból a tűzből, vízből, levegőből és földből áll, amelyek a Hold alatt találhatók, s amelyeket közönségesen a négy elemnek nevezünk, hanem magában foglalja a [Földön található] összes ilyet, mint ahogy minden ok tartalmazza okozatát, hogy így az égitestekben a lenti testek teremtetőereje legyen. És semmiképpen nem érthetjük úgy, hogy az ég teste egy, ezekből az elemekből keveredett szubsztancia, miként a többi keveredett test itt nálunk, mivel ebből az következne (hogy mások érveit ne is említsem), hogy a világ Hold alatti része korábban létezett, mint a fönti, égi része. Ezzel szemben úgy kell értenünk, hogy először az egyszerű elemek léteznek önmagukban, s aztán az ő közreműködésükkel jön létre a keverékük. Az égben tehát az elemek okként léteznek, ahogy Platón véli, és nem formaként, amit Aristotelész helyesen tagad; erről máshol bővebben fogunk beszélni. Formális létük a Holdtól a Földig terjed; harmadik, vagyis részesedett és tökéletlenné csökkent létük a föld alatti régiókban van jelen. Hogy ez igaz, vagyis hogy a Föld gyomrában megtalálható a tűz, a levegő és a víz, a tapasztalat is mutatja, a természettudósok és az ókori filozófusok is bizonyítják és megerősítik, midőn talányosan a négy alvilági folyóként – az Acherón, a Kókytos, a Styx és a Phlegethón – ábrázolják ezeket.

²⁷ Platón: *Timaios*, 31b–c.

Tehát a világ testét három részre oszthatjuk: égi, földi és alvilági részre, e két utóbbi megnevezést e szavak közönséges értelmében használva, ahogy az ókoriak is értették. Eszerint ez a Hold alatti rész sajátlagosan a világ; ezért mondja János, az evangélista is, amikor a lelkekről beszél, amelyek Istentől a testekbe kerülnek, hogy „minden lélek, amely erre a világra jön”,²⁸ és sok más helyen is így szerepel. Hasonlóképpen a föld alatti részt alvilágnak hívják, mely sokak szerint az ártó lelkek megbüntetésének helyeként szolgál. Innen érthető, hogy a költők mi okból mondják, hogy Saturnus birodalma a három fia között lett felosztva: Jupiter, Neptunus és Plútó között, ami nem másra utal, mint a testi világ hármas felosztására. Ami az említett módon létező testet és a világ lelkét illeti, véleményünk szerint e három különböző részt ő²⁹ eleveníti meg. Saturnus birodalma az intelligibilis világ, az itteni mintaképe, amely, amíg Saturnusé, vagyis míg megmarad ideális és intelligibilis létében, egy és oszthatatlan, és következésképpen biztosabb és erősebb; ám később, amikor fiainak kezére jutott, vagyis átalakult ezzé a testi létezővé, általuk három részre oszlott, e háromféle testi létező változatai révén erőlenebb és jóval gyengébb, mint korábban, elfajzván az előbbitől, amint minden testi dolog elfajzik a szellemitől. Azt mondják, hogy az első avagy égi rész Jupiter lakhelye, az utolsó és egyben legalsó Plútóé, a középső Neptunusé. És mivel ez a rész az, ahol elsősorban minden keletkezés és elmúlás végbemegy, ezért a teológusok³⁰ a víz és a tenger névvel jelölik, amely folyamatos ki- és visszaáramlásban van, amiért is Hérakleitos a keletkező és mulandó dolgok e folyamatos mozgását egy sebes patak mozgásához hasonlítja. Ezért mondják a költők, hogy a tenger birodalma Neptunusé, és Neptunuson a teológusok talányaikban azt a hatalmat értik, vagyis arra céloznak: istenség, amely a keletkezés ura.

És jóllehet nem tartozik szorosan a témánkhoz, mégis, mivel írás közben eszembe jutott, nem mulasztom el, hogy ne utaljak Mózes teremtetéstörténetének elejére annak megvilágítása és bizonyítása

²⁸ Szó szerint így nem található meg ez az idézet. Kapcsolatba hozhatóak vele azonban a következő helyek: *János* 3,6; 3,8; 3,31; 8,23; 17,18.

²⁹ Ti. a világlélek.

³⁰ Pico itt azokat az antik filozófusokat, költőket és drámaírókat érti, akiknél e mitológémák olvashatóak.

vége, amit mondtunk, azaz hogy az egész, a Holdtól a Földig terjedő részt a víz jelöli. Tehát Mózes azt mondja, hogy kezdetben Isten megteremtette az eget és a földet, és hogy a föld üres és pusztavolt, és a sötétség a mélység színén volt, és az Úr szelleme a vizek fölött lebegett: és mondá az Úr: legyen világosság. Ezeket a szavakat a magunk módján mi így magyarázzuk: először Isten az eget és a földet teremtette, és a föld üres és pusztavolt, vagyis növények, állatok és egyebek híján, mivel ezek nem jönnek létre benne, hacsak nem az ég világossága és a fenti testek sugarai révén, amelyek belé alászállnak. Mózes hozzáteszi az okot is, hogy miért volt a föld üres és pusztavolt: és sötétség volt a mélység felett. Ez pedig azért volt így, mert az ég világossága még nem ereszkedett le a Hold szférájába, amelyben a fent említett dolgok annak révén keletkeznek.³¹

Ám emiatt nem gondolhatjuk, hogy három különböző lélek létezik, amelyek alakítanak és kormányoznak a világ e három részét, hiszen egyetlen világ lévén egyetlen lélekkel kell bírnia. Ezt pedig, amennyiben a föld alatti világ részeit eleveníti meg, Plútónak nevezik, amennyiben a Hold alatti résznek ad életet, Neptunusnak hívják, amennyiben az égieteket kelti életre, Jupiternek. Ezért mondja Plátón a *Philébos*-ban,³² hogy Jupiteren egy királyi lelket kell érteni, vagyis a világléleknek azt a részét, amely a legfőbb, és a többit irányítja és kormányozza. S ámbár mások másképpen értelmezik ezt a felosztást Saturnus három fia között, most csak a saját véleményemet kívántam előadni, és amit a legigazabbnak tartok, mellőzve a görögök erre vonatkozó magyarázatait, amelyeket egytől egyig vizsgálat alá veszünk majd.³³ Az említettek, vagyis az égi és földi elemi testek természetének pontosabb ismeretéhez szeretném megjegegyezni, hogy a legtöbb platonista szerint az égitestek a többi testhez hasonlóan anyagból és formából tevődnek össze, csakhogy egy tökéletesebb és más természetű anyagból.

³¹ Többek között ezek a gondolatok a csírái Pico későbbi művének, a *Heptaplus*-nak. Magyarul: Giovanni Pico della Mirandola: *Heptaplus – avagy a Teremtés hat napjának hétésszeres magyarázata*. Ford. Imregh Monika. Budapest, Arcticus, 2002.

³² Plátón: *Philébos*, 30d.

³³ Pico tervezte egy a mítoszokat filozófiai alapon magyarázó munka kidolgozását; címe *Poetica theologia* lett volna. Ez azonban, ha el is készült belőle valami, az itt helyenként felbukkanó vázlatokon kívül nem maradt ránk.

11. FEJEZET

A nyolc égi szféra a világlélekkel együtt a kilenc Múzsával egyenlő

A világlélek után a platonisták sok más gondolkodó lelket feltételeznek, melyek között nyolc különösen fontos, amelyek az égi szférák lelkei; számuk az ókoriak szerint nem több, mint nyolc, vagyis a hét bolygó és a csillagos égbolt. Ezek a kilenc Múzsával egyenlők, akiket a költők magasztalnak, közülük az első Kalliopé, aki a világ egyetemes lelke, a többi nyolc rendben egymás után a maga szférájához van rendelve. Ezért Kalliopét kell a legnemesebbnek mondanunk, hisz minden lélek között az első, az egész világ egyetemes lelke.

12. FEJEZET

A világ egyetemes lelke és a gondolkodó lelkek. Az ember megegyezik a világ minden részével

Platón írja a *Timaios*ban,³⁴ hogy a világ teremtője ugyanabban a vegyítőedényben és ugyanazokból az alkotóelemekből hozta létre a világ lelkét és minden más gondolkodó lelket, melyek közül, ahogy a világ egyetemes lelke a legtökéletesebb, úgy a miénk az utolsó és a legtökéletlenebb. Ennek részeiről a következőkben egy tömör felosztást fogunk felvázolni.

Az ember természete, mintegy a világ összekötője és kapcsa, a világegyetem középső lépcsőfokán helyezkedik el, és amint minden közép részesedik a végletekben, úgy az embernek is különböző részei révén a világ minden részével közössége van, és megegyezik ezekkel; ennél fogva szokták mikrokozmosznak vagyis kicsiny világnak nevezni.

A világon elsőként a testi természet létezését látjuk, amely ketős: az egyik örökkévaló, ami az ég szubsztanciája, a másik mulandó: ezek az elemek és minden természet, amely belőlük áll, mint a kövek, fémek és hasonlóak. Azután vannak a növények, harmad-

³⁴ Platón: *Timaios*, 41d–42e.

szor az állatok, negyedszer a gondolkodó élőlények, ötödször az angyali értelmek, amelyek fölött maga Isten áll, minden teremtetteny kezdete és forrása.³⁵

Hasonlóképpen az emberben két test van, ahogy kongresszuskon bizonyítani fogjuk, Aristotelés és Platón tanítása szerint, az egyik örökkévaló, melyet a platonisták égi járműnek³⁶ neveznek, s amelyet közvetlenül a gondolkodó lélek tölt el élettel, a másik mulandó, melyet testi szemünkkel látunk, és a négy elemből áll. Aztán van benne a vegetatív rész, melynek révén a mulandó test keletkezik, táplálkozik és növekszik, az örökkévaló pedig éli életét. Harmadszor megvan benne az érzékelő és mozgó rész, melynek révén az oktan állatokkal van benne megfelelés. Negyedszer: a gondolkodó rész, amely az emberek és a gondolkodó lények sajátja, s a római peripatetikusok szerint³⁷ lelkünk utolsó és legnemesebb része, ám- bár ott van fölötté az intellektuális és angyali rész, melynek révén az ember az angyalokkal egyezik meg, ahogyan az érzékelő révén az állatokkal. Ennek az intellektuális résznek a csúcsát a platonisták a lélek egységének nevezik, és szerintük azon rész révén kapcsolódik az ember közvetlenül Istenhez, és szinte megegyezik vele, miként a vegetatív rész révén a növényekkel. Azt illetően, hogy a lélek ezen részei közül melyik halhatatlan és melyik halandó, vita van a platonisták között. Porphyrios és Proklos úgy véli, hogy csak a gondolkodó rész halhatatlan, az összes többi pedig mulandó. Xenokratés és Speusippos az érzékelő részt is halhatatlannak mondja. Numénios és Plótinus hozzávéve még a vegetatív részt, az egész lélek halhatatlanságát hirdeti.

³⁵ Ezek és az alábbiak részletesebb kifejtését is a *Heptaplusban* találjuk, lásd i. m., „Má- sodik bevezetés...”, 13–15. Az ember mint mikrokozmosz gondolatának pedig egy egész „könyvet” (7 fejezetből álló egységet) szentel, lásd, „Negyedik előadás – Az emberi világ. Az ember természete”, 49–56, 63–64. A kommentárral egy időben készült *Oratio (De hominis dignitate)* második felének pedig ez a fő témája. Lásd *Reneszánsz etikai antológia*, Buda- pest, Gondolat, 1984, 212–245.

³⁶ Az eredetiben: *veiculo* – hordozó, szállító eszköz.

³⁷ Aquinói Szent Tamásra és követőire, a skolasztikusokra gondol.

13. ÉS EGYBEN UTOLSÓ FEJEZETE AZ ELSŐ KÖNYVNEK

Az ideák és háromféle létük

A platonisták által magasztalt ideák témája a filozófiai kérdések közül talán a legalkalmasabb, de a legnehezebb is, úgyhogy mind kongresszusunkon, mind a Platón *Lakomájához* tervezett kommentárunkban részletesen tárgyalni fogjuk; ettől függ ugyanis az angyalok, lelkünk és az égi lelkek megismerésének módja.

Erről a tárgyról a görög platonisták mind homályosan és röviden szóltak, amiért is munkánk talán nem lesz haszontalan a Platón írásait tanulmányozók számára. De ami célkitűzéseinket illeti, néhány tömör mondasukat feljegyezvén fejezzük be a következő, szerelemről szóló értekezésünk első, bevezető könyvét. Vissza kell tehát emlékeznünk az első fejezetben vázolt kiindulásunkra, vagyis hogy minden háromféle módon létezik, okszerű, formai és részesedett módon. Nos, az ideák is hasonló módon kell hogy létezzenek, Istenben okként, az angyalban formaként, a gondolkodó lélekben részesedettként. Istenben tehát a platonisták szerint nincsenek ideák, hanem ő a kezdete és az oka minden ideának, amelyeket ő először az angyali értelemben teremt meg, amint a kaldeus orákulumokban is világosan olvasható; és az angyal által részesedett belőlük a gondolkodó lélek. Ezért amikor lelkünk a saját intellektuális és angyali része felé fordul, és az megvilágítja, részesedvén a dolgok igaz formáiban, amelyeket amint az intellektusban ideának neveznek, úgy midőn a lélekben vannak, csíráknak [*ragione*] hívják őket. És abban különböznek a mulandó testek lelkei, mint a miénk és néhány daimóné a platonisták szerint az égi lelkektől, hogy az égiek a test kormányzásához nem válnak meg az intellektuális résztől, hanem mindig felé fordulva és vele összeforrva együtt gyakorolják egyik és másik feladatukat: a szemlélődést és a testek irányítását. Ezért mondják a platonisták, hogy a testek emelkednek fel a lelkekhez, és nem ők szállnak alá a testekbe.³⁸ A többi lélek, mely a romlandó

³⁸Lásd Ficino: *A szerelemről – Kommentár Platón Lakomájához*. Ford.: Imregh Monika. Budapest, Arcticus, 2001, 11, valamint Porphyrios: *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐ τῶν Νυμφῶν ἄνθρου* (*A nimfák barlangja az Odüsszeiában*); vö. itt I. könyv 15. fejezet.

földi testekkel való törődésnek van szentelve, és ezzel van elfoglalva, híján van az intellektuális szemlélődésnek, és az érzékektől reméli a dolgok ismeretét, s ezekre támaszkodik mindenben, s ezért mindig tele van sok hibával és hamis vélekedéssel. Ahhoz, hogy ebből a börtönből és nyomorúságból kiszabaduljunk, a szerelem útja igen hatékony eszköz lehet, miként később látni fogjuk. Ugyanis ez a testi és érzékelhető dolgok szépségén keresztül felébreszti az intellektuális részre való emlékezést, és előidézi, hogy a földi élettől – amely, ahogy Pindarosz írja, igazából csak árny-álom – az intellektuális rész felé fordulván az örök életbe költözzék át, és a szerelem tüzetől mintegy megtisztulva, amint az elkövetkező műben³⁹ megvilágítjuk, boldogan angyali formába alakuljon át.

II. KÖNYV

1. FEJEZET

Minden alkalommal, amikor a kitűzött tárgy neve kétértelmű, előbb azt kell meghatározni, hogy mit jelent azon a néven

Platón több helyen is megemlíti, s őt követve Aristotelés és minden filozófiai iskola, hogy valamennyi téma tárgyalásakor előbb pontosan meg kell határozni, hogy mit is jelent annak a dolognak a neve, amiről vitatkozunk. S ennek végrehajtásához azt írják elő, hogy minden alkalommal, amikor egy szó kétértelmű, vagyis különféle jelentéseket hordoz, meg kell különböztetnünk jelentéseit, és világossá kell tennünk, hogy elsősorban melyikkel kívánunk élni. Ha ezt nem tesszük meg, minden vita zavaros, rendszertelen és hiábavaló lesz. A szofisták tévedései sem másból eredtek – akiknek számos dialógusát Platón újratárgyalja –, mint hogy nem ismerték a félreérthető és kétértelmű kifejezések megkülönböztetésének szabályát, melynek feltalálója Eudemos szerint Platón volt. Ezért, aki logika nélkül – melyben az említett eljárás elsajátítható – nyúlt vagy nyúl a filozófiai és főként

³⁹Ti. Benivieni *Canzonájában*.

a platóni dolgokhoz, szükségszerű, hogy önmagát és aki csak rá hallgat, tévedések tömkelegével és hatalmas zűrzavarral árássza el. Mint-hogy tehát a szerelem neve, amint a következő fejezetben látni fogjuk, különféle dolgokat jelent egyszerre, elkerülhetetlen, hogy mielőtt a szerelemről beszélnénk, tisztázzuk, mit értünk ezen a néven, kizárva minden mást, amit egyébként jelenthetne.

2. FEJEZET

A „szeretet” szó és különféle jelentései

Miként a lélek megismerő képességei az igazra és a hamisra irányulnak, úgy kívánságai a jó és a rossz körül forognak. A megismerő képesség elismeri azt, amit igaznak ítél, s nem ért egyet azzal, amit hamisnak; az igenlést a filozófusok állításnak nevezik, az egyet nem értést tagadásnak. Hasonlóképpen a lélek vágyakozó képessége afelé hajlik, ami számára a jó színében tűnik fel, ami viszont a rossz színében, attól visszahúzódik és menekül; a felé hajlást szeretetnek, a visszahúzódást és menekvést pedig gyűlöletnek nevezzük. Ez a legszélesebb és legáltalánosabb jelentése a „szeretet” szónak, amit rajta érthetünk, s ez alatt sok fajta van, amelyek azon javak szerint különböznek, amelyekre vágyunk irányul: például, ha a szeretet a vagyonra irányul, főként, ha ez mértéktelen, kapzsiságnak, ha az elismerésre, akkor ambíciónak nevezzük. Hasonlóképpen, ha Istenre vagy valamelyik szülőnkre, jámborság a neve, ha egy velünk egyenrangúra, barátságnak hívjuk. Kizárván tehát ezeket az egyéb jelentéseket, mi azt fogjuk csupán érteni e szón, ami a szép vagy a számunkra szépnek tűnő dolog birtoklásának a vágya; így határozta meg Plátón *A lakomában* a szerelmet: a szépségre való vágyakozás. S mint amikor azt mondjuk: „a költő”, a görögök Homérosra, a mieink Vergiliusra gondolnak minden költőt felülmúló kiválóságuk okán, úgy amikor szerelmet mondunk, abszolút értelemben a szépség szeretetét értjük, nyilván mint ami kiemelkedik és felülmúl minden más teremtetett dologra való vágyakozást.

Ugyanezt figyelhetjük meg a latin nyelvben, melyben jóllehet heylesen mondjuk, hogy valaki Istent szereti, valaki a testvérét, más

meg a pénzt, mégis, ha abszolút értelemben mondjuk azt, hogy valaki szeret, azon azt értjük, hogy valaki szépségének a szeretete ejtette rabul, amire egyszerűen⁴⁰ azt mondjuk, hogy szerelmes. És mivel minden vágy és szeretet közül a szépség szeretete a leghevesebb, ezért mondja Platón a *Phaidros*-ban, hogy a szerelem a ρῶμη (rómé) szóból ered,⁴¹ ami görögül annyit tesz: erő és hevesesség. Ezért amikor valamely más szeretettel és vággal kapcsolatban azt akarjuk kifejezni, hogy az heves, ezzel a szóval mondjuk, mint például: valaki a bölcselet szerelmese, valaki más a fegyverforgatás szerelmese, és így tovább. Tehát Platón *A lakomában* és a *Phaidros*-ban, költőnk⁴² pedig jelen versében arról a szeretetről beszél, amely azt ejti rabul, akit köznapin nyelven szerelmesnek hívunk, ami nem más, mint valaki más szépsége birtoklásának és élvezésének vágya. Mind ebből az következik, hogy az a szeretet, amellyel Isten szereti a teremtményeit, s a másik, amelyet voltaképpen barátságnak hívunk és sok egyéb hasonló, különbözik ettől a szerelemtől, amelyről beszélünk – sőt ezzel ellenkezőek, amint lentebb, amikor a szerelem természetét tárgyaljuk, világosan kimutatjuk.

Egyelőre pedig elég annyi, hogy miután a tárgyunkul kitűzött szerelem valaki más szépsége birtoklásának a vágya, és mivel Istenben nincsen vágy semmi más rajta kívül levő dologra, mint ami teljességgel tökéletes és semmi nem hiányzik neki, ez a szerelem a lehető legtávolabb áll tőle. Az a szeretet, amivel ő szereti teremtményeit, épp az ellenkező okból születik. Az előbbiben, aki szeret, annak szüksége van a szeretett dologra, és tőle, vagyis a szeretettől kapja tökéletességét; az utóbbiban, vagyis az isteni szeretetben a szeretettnek van szüksége arra, aki szereti; és aki szeret, az ad és nem kap. Hasonlóképpen az a szeretet, amelyet barátságnak nevezünk, a mi szerelmünkével ellentétes tulajdonságokkal rendelkezik. A barátságban mindig szükséges a kölcsönösség, ahogy Platón mondja számos helyen, azaz az egyik barátnak ugyanúgy és ugyanolyan okból kell szeretnie a másikat, ahogy az szereti őt, és viszont. Ez a szerelmünkhöz nem szüksé-

⁴⁰ *Vulgarmente. A lingua volgare*, vagyis köznapin nyelv már Dantétól fogva a toszkán dialektusból kialakuló irodalmi és beszélt olasz nyelvet jelenti.

⁴¹ Platón: *Phaidros*, 238c.

⁴² Természetesen Girolamo Benivieni-ről van szó.

ges, mert lehet, hogy aki szeret, nem szép, és nem képes szépségével kölcsönös vágyat ébreszteni a másokban.

Elgondolhatod tehát, kedves olvasóm, mennyi mindenben téved Marsiliónk⁴³ az első összejövetelen,⁴⁴ hisz ebben az egy tételben is mindent összezavar és felforgat a szeretettel kapcsolatban. Habár értekezésében minden témában vétett hibát, amit úgy hiszem, nemsokára világosan ki fogok mutatni.

3. FEJEZET

Azt a szerelmet tehát, amelyről mi fogunk beszélni, úgy határozhatjuk meg, ahogyan már Platón is meghatározta: a szépségre való vágyakozásként. Vágy, amennyiben ezt általános és közös természetként vesszük, melynek révén a szerelem minden más vágygal egyezést mutat, miként az ember is, amennyiben lelkes lény, megegyezik az állatokkal. Aztán hozzáteesszük, hogy a szépség vágya, ami pontosan meghatározza a szerelem saját természetét, és megkülönbözteti minden más vágytól, ahogyan az ember is különbözik minden más lelkes lénytől azáltal, hogy gondolkodik és halandó. Ha tehát tökéletesen megismerjük e meghatározás részeit, tökéletesen ismerni fogjuk a szerelmet. Kezdjük tehát a legelején: azt mondom, hogy a vágy nem más, mint a vágyakozó hajlandósága vagy törekvése arra, ami számára megfelelő vagy annak tűnik, és ezt jónak nevezzük. Ezért a vágy tárgya a jó, akár igazi, akár látszólagos. S ahogy a jónak különböző fajtái vannak, úgy keletkeznek különféle vágyak, mint kitűzött tárgyunkban a szerelem, mely egyfajta vágy, s egyfajta jóra irányul, amelyet szépnek nevezünk. Ebből az következik, hogy a szép a jótól úgy különbözik, mint egy fajta a nemétől, és nem úgy, mint egy különleges dolog a belsőtől, ahogy Marsilio mondja.⁴⁵

⁴³ Marsilio Ficino.

⁴⁴ Ficino *Lakoma*-kommentárjának Platón ünnepelő összejövetelére célóz.

⁴⁵ Ficino: *A szerelemtől – Kommentár Platón Lakomájához*. Ford. Imregh Monika. Budapest, Arcticus, 2001.

4. FEJEZET

Mi a természetes vágy?

A vágnak első felosztása szerint két fajtája van: a természetes vágy és a megismeréssel teljes vágy. S hogy világos legyen számunkra, hogy mi a természetes vágy, ezen a következőket kell értenünk: minthogy a vágy tárgya a jó, és minden teremtményben van valami rá jellemző tökéletesség az Isten jóságában való részesedés révén, amelyből ami csak létrejött (ahogy Mózes írja), nagymértékben jó volt; szükséges, hogy legyen egy bizonyos célja, amelyben megtalálja a boldogságnak azt a fokát, amelyre képes, és természetétől fogva afelé törekszik, mint ahogy minden súlyos dolog saját középpontja felé törekszik. Ezt a törekvést azokban a teremtményekben, amelyek nem rendelkeznek megismeréssel, természetes vágnak nevezzük. Hathatós tanújele ez az isteni gondviselésnek, mely e teremtményeket céljuk felé irányítja, mint a nyilas nyílvesz-szejét célpontja felé; ezt pedig nem a nyílvesző ismeri igazán, hanem az, aki bölcs előrelátással afelé vezet. Ezzel a vággal vágyakozik Istenre minden teremtmény, ugyanis minden egyes részleges jó az első jó nyoma és az első jóban való részesedés, amely maga Isten; minden jóban, amelyre törekszünk, Ő a törekvés célpontja. Nem különbözik ettől az a jó, amely a kövek és a növények számára jó, amennyiben ezek is képesek részesedni az isteni jóban, és aszerint, hogy valamely természet többé vagy kevésbé képes ebben részesedni, úgy rendeltetett többé vagy kevésbé nemes célra. Azonban valamennyi teremtmény célja egy, vagyis Istent élvezni a számára lehetséges módon, és megízlelni, amennyire csak teheti, az ő jóságának édességét; ám aszerint, hogy milyen mértékben nyerhetik ezt el, különböznek ezek a célok. Ezek alapján belátható, hogy Isten az a jó, amelyről Aristotelész az *Etika* elején⁴⁶ azt mondja, hogy minden rá vágyakozik, és nyilvánvaló, hogy miért mondta. Azt, hogy miként vágnak rá, jóllehet nem is ismerik, és hogy miért nem le-

⁴⁶ „a jóság és a szépség között olyan különbség van, mint a mag és a virág között; és ahogyan a fák virágai, melyek magokból születtek, maguk is magvakat hoznak létre, úgy ez a szépség, mely a jóság virága, miképp a jóságból csírázik, a jóságra is vezet a szerelmeseket”. Aristotelész: *Nikomachoszi etika*, I. 1. 1094a.

hetetlen ez a vágyuk, és mennyire távol áll az igazságtól azok véleménye, akik itt másként értelmezik Aristotelést, máshol világos érvekkel be fogjuk mutatni. Ezzel a természetes vággal fordul Hozzá minden teremtmény, s így dicséri és imádja őt, ahogy a zsidó próféták zengik, és hozzá szinte könyörögve fordul és ajánlja fel magát mindenki, ahogy a nagy platonista Theodóros írja.

5. FEJEZET

A vágyról általában, és ez miként irányul mindig magára a jóra

A vágy másik fajtája az, amely a vágyakozó által ismert dolgokra irányul, és a természet úgy rendezte, hogy minden megismerő képességhez társuljon egy vágyakozó képesség, amely azt, amit a megismerő jónak ítél, szereti és magához öleli, amit pedig rossznak ítél, utálja és visszautasítja. Ez [a megismerő képesség] természetéből fakadóan mindig a jó felé fordul, hisz soha senki nem akadt, aki szerencsétlen kívánt volna lenni. Azonban mivel a megismerő képesség gyakran csalódik a megítélésben, és jónak ítéli azt, ami valójában rossz, ebből fakad, hogy néha a vágyakozó képesség, mely önmagában vak és nem ismer, a rosszra irányul. S egyrésztől azt mondhatjuk ugyan, hogy ezt önként teszi, hiszen senki nem kényszerítheti erre, másrésztől viszont azt mondhatjuk, hogy nem akaratlagosan, mert megtéveszti őt társa [a megismerő képesség] ítélete, ugyanis ő maga soha nem kívánná a rosszat. Erre utal Platón a *Timaios*ban,⁴⁷ amikor azt mondja, hogy senki nem vétkezik akarattal.

6. FEJEZET

A dolgok ismerete azok egyfajta birtoklásával egyenlő

Minden vágyakozó képességre közösen jellemző az, hogy valahányszor vágyakozik valaki, részint birtokában van a vágyott do-

⁴⁷ Platón: *Timaios*, 86e.

lognak, részint viszont nem; s ha annak birtoklásától teljesen meg lenne fosztva, soha nem kívánná azt. Ez kétféle módon igaz. Először azért, mert amint a korábbi fejezetben elmondtuk, csak akkor vágyakozunk valamire, ha ismerjük azt. A filozófusok bölcsen állítják, hogy a megismerés egyfajta birtoklással egyenlő, s innen ered Aristotelés ismert kijelentése, hogy lelkünkben benne van minden, mert ismer mindent. Asafnál, a zsidó költőnél ezt mondja Isten: minden az enyém, mert ismerek mindent; ámbár amint az ő ismerete és a miénk között igen nagy a különbség, úgy a birtoklásban is hasonlóképpen. A másik mód az, hogy a vágyakozó és a vágyott dolog között mindig van valamely megfelelés és hasonlóság; minden dolgot azért élvezünk, és azért őrzünk meg, mert természettől való rokonsága révén megfelelőbb a számunkra; az, ami eltérő és ellentétes velünk, elkedvetlenít és lehangol bennünket. Ezért nem jön létre különbözők között szerelem, és a két ellentétes természet közötti idegenkedés nem más, mint egyfajta természetes utálat, mint ahogy az utálat sem más, mint az ismeretből fakadó idegenkedés. Mindebből nyilvánvalóan következik annak a szükségszerű volta is, hogy a vágyott dolog természete valami módon megtalálható legyen a vágyakozóban, mert máskülönben nem lenne közöttük hasonlóság; és hogy tökéletlenül legyen meg benne, ugyanis felesleges lenne olyasmit keresnie, amit teljes egészében birtokol.

7. FEJEZET

A különböző megismerő természetekhez különböző vágyakozó természetek tartoznak

Amint a vágyakozás a megismerést követi általánosan, úgy a különféle megismerő természetekhez a vágy különféle fajtái tartoznak, és erről most legyen elég ennyi. A megismerő képességek három fokozata különböztethető meg: az érzékek, az ész és az értelem. Ezekhez három fokozatban társul vágyakozó természet, amelyeket megkívánásnak, választásnak és akaratnak nevezhetünk. A megkívánás az érzékeket követi, a választás az észet, az akarat az értelmet. A megkívánás az állatokban van meg, a választás az emberekben és min-

den más természetben, amely az angyalok és közöttünk található, az akarat az angyalokban. És ahogy az érzékek csupán a testi és az érzékelhető dolgokat ismerik, úgy a megkívánás nem irányul másra, mint a testi és érzékelhető dolgokra. S amint az angyali értelem egyedül a szellemi ideák szemlélésében merül el, és nem hajlik alá az anyagi természetű dolgokhoz, hacsak azok nem váltak az anyagtól elszakadván és megszabadulván anyag nélkülivé és szellemi természetűekké, úgy akaratuk is csak anyagtalan és szellemi dolgokkal táplálkozik. Az ész természete, amely e kettő mint két véglet között, középen helyezkedik el, egyszer az egyik, vagyis az érzékek felé hajlik, másszor a másik, vagyis az értelem felé emelkedik fel; az egyik és a másik vágyaihoz a saját választása révén tud közelíteni. Mindezekkel kapcsolatban azt a következtetést vonhatjuk le, hogy minden alkalommal, amikor a vágyott dolog testi és érzékelhető, szükségyszerű, hogy a vágyakozás az arra vonatkozó vágyakozás legyen, azaz vagy megkívánás, amely az érzékeket követi, vagy az érzékek felé hajló ész választása. Minden alkalommal, amikor a vágyakozás tárgya szellemi és testetlen, a vágy az angyali és értelmi akarat kell hogy legyen, vagy az észnek az értelem magasságaiba felemelkedett választása. Láttuk tehát, hogy a szerelem egyfajta vágy, és tisztáztuk, hogy mi a vágy; és ahhoz, hogy tudjuk, miféle vágy a szerelem: érzéki, ésszerű vagy értelmi, mondhatnánk úgy is, hogy állati, emberi vagy angyali vágyakozás, azt szükséges látnunk, hogy miféle az a szépség, amely az illető vágnak a tárgya. Ha ezt ismerjük, kezünkben lesz a szerelem meghatározása, következésképpen tökéletesen ismerni fogjuk magát a szerelmet.

8. FEJEZET

A szépségről általában

A szépség kifejezést vehetjük tágabb és általános jelentése szerint; de vehetjük sajátosan az első mód szerint is, amikor több különböző dolog közreműködésével létrejön egy harmadik, amely a különféle dolgok kellő vegyítéséből és keveréséből születik: *ille decor* [az az ékesség], amely abból az arányos keverékből keletkezik, a szépség

nevet kapja. *Et cum sit* [és mivelhogy] minden összetett, és annyira ésszerűen és arányosan épül fel, amennyire csak az illető dolog természete megengedi, minden teremtett dolgot a fentiek szerint szépnak nevezhetünk, lévén hogy maga a szépség nem más, mint az a keverék, aminek okán azok a természetek, jóllehet különbözőek, mégis összeillenek és megegyeznek egymással, hogy egy természetet alkossanak – ezen okoskodás szerint egyetlen egyszerű dolog sem lehet szép. Ebből következik, hogy Isten nem szépség, mert a szépség bizonyos tökéletlenséget foglal magában, azt, hogy valamiképpen összetett. Ez pedig egyáltalán nem illik az első okhoz, s a platonisták éppen ebből a megfontolásból nem helyezik ebbe az ideákat, mivelhogy nincsen Benne semmiféle valós vagy csupán elképzelhető változatosság, hanem a legfőbb és felbecsülhetetlen egyszerűség, amint arról az első könyvben szó esett.

Őutána kezdődik a szépség, mert kezdődik az ellentétesség, amely nélkül nem lehet semmiféle teremtett dolog, csak maga Isten; és nem elég a különböző természeteknek ez az ellentétessége és ellentmondásossága, hogy megalkossák azt a teremtményt, ha a kellő vegyítés által nem válik az ellentétesség egységgé, az ellentmondásosság pedig harmonikussá (egybehangzóvá), ami magának a szépségnek a meghatározását adhatja, azazhogy nem más, mint barátságos ellenségeskedés és egybehangzó viszály.⁴⁸ Ezért mondja Hérakleitos, hogy a háború és a viszály a dolgok atyja és szülője,⁴⁹ Homérosnál pedig ez áll: aki átkozza a viszályt, az a természetet gyalázza.⁵⁰

Empedoklés azonban tökéletesen fogalmazott,⁵¹ amikor azt feltételezte, hogy a viszály nem önmagában, hanem az egyetértéssel

⁴⁸ Az eredetiben: *una amica inimicizia e una concorde discordia*. A latin *concordia discors* kifejezés mintájára, természetesen Hérakleitos *παλίντροπος ἀρμονία*-ja nyomán, vö. a 47. töredék (DK 22B8): „A szembenálló összeillik, s az ellentétekből a legszebb az összhang”, valamint a 49. töredék (DK 22B51): „Nem értik, ami önmagával ellenkezik, az önmagával egybehangzik. Visszahajló összhang, mint az íjé és a lanté.” (Hamvas Béla fordítása, in *Hamvas B. 33 esszéje*. Bölcsész Index, Budapest, 1987, 136–143.

⁴⁹ Hérakleitos: 50. töredék: (DK 22B53): *πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστὶ πάντων δὲ βασιλεύς*. In *Die Vorsokratiker* I., Stuttgart, Reclam 1988, 258. Hamvas fordításában: „A harc mindennek a nemzője, a háború mindenek apja.” l. m.

⁵⁰ Homéros: *Íliás*, XIX, 90–94. sor.

⁵¹ Empedoklés: 17. töredék: „És az állandóan változók soha nem pihennek meg. Egyszer a szeretet révén mindenek eggyé egyesülnek, majd meg ismét egyesekké válnak szét a Gyűlölet ellenségeskedése révén.” Valamint a 35. töredék: „midőn a Gyűlölet a legelső mélyére ért az örvénynek, az örvénylés közepén meg szeretet

együtt⁵² lehet a dolgok eredete, a viszályon az őket alkotó természetek változatosságát, az egyetértésen pedig azok egységét értve; és ezért mondta, hogy csak Istenben nincsen egyenetlenség, mert benne nem különböző természetek egysége van, hanem ő maga a bármiféle összetétel nélküli egyszerű egység. És a teremtmények összetételében is szükségszerű, hogy az egység felülkerekedjék az ellentétességen, különben az illető dolog megszűnnék létezni, ugyanis összességéből kiválnának alkotóelemei. Ezért mondják a költők,⁵³ hogy Venus szereti Marsot, hiszen a szépség, amelyet Venusnak hívnak, mint alább kifejtjük, nincs meg ellentét nélkül; valamint hogy Venus megfékezi és megszelídíti Marsot, mert az a vegyítés mérséklő és megfékezi az ellentétes természetek közötti harcot és gyűlölködést. Hasonlóképpen a régi asztrológusoknál, akiknek véleményét Platon, Aristotelész és még Mózes is követi a hispán Abenazar írása szerint, Venus az ég közepén, Mars mellett áll, hogy megfékezhesse indulatát, mely természetétől fogva romboló és pusztító, úgy, ahogy Jupiter Saturnus rosszindulatát. És ha Mars alá lenne rendelve Venusnak, vagyis az alkotóelemek ellentéte a kellő kiegyensúlyozottságnak, akkor soha semmi nem pusztulna el.

9. FEJEZET

A szépség a maga eredeti jelentésében

Ez hát a szépség tágabb és általános jelentése, mely jelentésben érintkezik a harmónia szóval; ezért mondják, hogy Isten zenei és harmonikus kiegyensúlyozással alkotta meg az egész világot. Ám ahogyan a harmóniát általánosságban minden összetett dolog kellő kiegyensúlyozottságában ragadhatjuk meg, sajátosan pedig csak több egymáshoz illő hang összhangját jelenti egy dallamhoz, úgy

támadt, benne ezek valamennyire összegyűltek, hogy egyetlenegy legyen. Nem egyszerre, hanem akaratok szerint ez innen, az onnan. Hogy ezek összekeveredtek, halandók számtalan neme eredt [...]". In *Parmenidész és Empedoklész: Töredékek*, Budapest, Gondolat, 1985, 18–23.

⁵² Viszály, egyenetlenség – *discordia*, egyetértés – *concordia*.

⁵³ Lásd elsősorban Lucretius *A természetről* című költeményének prológosát.

jöllehet szépséget tulajdoníthatunk minden megfelelőképp összetett dolognak, mégis sajátos jelentése csupán a látható dolgokra terjed ki úgy, ahogy a harmónia a hallhatóakra; s ez a szépség az, melynek a vágyát szerelemnek nevezzük. S ezért csak egyetlenegy megismerő képességből születik szerelem, és ez a látás: így zengte ezt Musaios, Propertius és általánosan minden görög és latin költő örökké; és Plótinus is úgy véli ezért, hogy Erós neve, amely görögül szerelmet jelent, a *horasis* kifejezésből származnék,⁵⁴ amely látást jelent. Ám – mondhatná valaki – ha a szépség csak a látás által felfogható dolgokban van meg, hogyan lehet ezt az ideáknak tulajdonítani, amely teljességében láthatatlan természet? Hogy megvilágítsuk ezt a kérdést, melyből témánk kiindulópontja származik, meg kell jegyeznünk, hogy kétféle látás van, egy testi és egy nem testi. Az első az, amelyet közönségesen látásnak neveznek, melyről azt mondja Aristotelész, hogy ezt minden más érzék fölé helyezzük. A másik a léleknek az a képessége, melynek révén, ahogy az első könyv utolsó előtti fejezetében mondtuk, az angyalokhoz vagyunk hasonlatosak. Ezt a képességet minden platonista látásnak hívja, és ez a testi látás nem más, mint ama másíknak a képmása. Aristotelész *Etikájában* és egyéb helyen is azt mondja, hogy az értelem viszonya a lélekhez nem más, mint a látásé a testhez;⁵⁵ ezért büszkélkedhet Homérosznál mindenütt Pallas is, aki révén a szellemi bölcsességet jelölik, szemének szépségével. Ezzel a látással látta Isten arcát Mózes, Pál és sok más kiválasztott; és ez az, amit keresztény teológusaink szellemi megismerésnek, intuitív megismerésnek neveznek; ezzel a látással látják meg az igazak János evangélista szerint Istent, s mint mondja, ez legfőbb jutalmunk.

⁵⁴ Plótinus: *Enneades*, III, 5,3: „Tehát a Lélek heves szemlélése révén, s a szemléltből jövő mintegy kiáramlás révén tekintete eltelt; és mintegy a képpel a látás, nyomban megszületett Erós, a szerelem. Valószínűleg a nevét onnan kapja, hogy létének lényege éppen ebből a szemlélésből fakad [Ἐρως - ὁρασις].” (Imregh Monika fordítása.)

⁵⁵ Aristotelész: *Nikomachoszi etika*, VI. 13, 1144 b.

10. FEJEZET

A szépség a maga eredeti jelentésében kétféle: azaz testi szépség és szellemi szépség

Mivel tehát szépség van a látható dolgokban, és kétféle látás van, egy testi és egy nem testi, a látható tárgyaknak is kétféle természete lesz, következésképpen kétféle szépség. És ez az a két Venus, akiket Platón és költőnk magasztal, vagyis a testi és érzéki szépség, melyet közönségesen Venusnak mondanak, és a szellemi szépség, amely az ideákban van, mely mint föntebb bizonyítottuk, az értelem tárgya, mint a látás számára a színek, és égi Venusnak nevezik.⁵⁶ Ebből következik, hogy mivel a szerelem a szépségre irányuló vágy, amint kétféle szépség van, kétféle szerelemnek is kell lennie, közönségesnek és éginek úgy, hogy az előbbi a közönséges és érzéki, az utóbbi pedig a szellemi szépségre vágyik. Ezért mondta Platón *A lakomában*, hogy ahány Venus van, szerelem is annyi van szükségképpen.⁵⁷

11. FEJEZET

Miért mondják, hogy Venus, vagyis a szépség a szerelem, azaz Ámor anyja?

Venus tehát nem a lélek vagy az ész valamely képessége, hanem maga a szépség, s mivel belőle születik a szerelem (Ámor), méltán mondják Venust az anyjának; és mert a szépség oka a szerelemnek – nem mint okozó elve annak a cselekvésnek, ami a szerelem, hanem mint a tárgya. A platonisták szerint lelkünk tevékenységeinek maga a lélek a tényleges oka, és tárgyai olyanok, mint az anyag, melyen a lélek a cselekvést végzi. Minthogy a szépség emiatt anyagi oka lesz a szerelemnek, Venust az ő anyjának mondják, mert a filozófusok szerint az anyagi ok hasonlít az anyára, miként a ható ok az apára.⁵⁸ Apán pedig a teológusok Vulcanust értik, a tes-

⁵⁶ Lásd Platón: *A lakoma*, 180d–e; Plótinus *Enneades*, III, 5,2.

⁵⁷ I. m. 180d–e.

⁵⁸ Lásd Aristotelész: *Metafizika*, V. 1–2, 1013a–1014a.

ti világ kovácsát és teremtményét, s a nagy szépség miatt, amely e világ alkotásában feltűnik, mondják, hogy Venus hozzá ment feleségül. S végül ezt mindenki közismert dologként tartja számon, és Marsiliónak vigyáznia kellett volna, hogy ne térjen el ettől,⁵⁹ mert ebből indul ki szinte ez az egész kérdés, s aki ebben téved, szükségszerű, hogy minden egyéb részletkérdésben is nagymértékben eltávolodjon az igazságtól.

12. FEJEZET

Rövid epilógus Venusról, Ámorról és az ideákról

Tehát Venus, a szépség lesz az, ami a szerelmet szüli; az égi, az ideák Venusza az égi szerelmet, amelyet így határozhatunk meg: az égi szerelem az ideák szépségére való szellemi vágyakozás. Főntebb már tisztáztuk, hogy mi a vágyakozás, és mi a szellemi vágyakozás. Az első könyv hatodik fejezetében beszéltünk az ideákról, amelyek röviden nem mások, mint a dolgok természeteseinek mintaképei, és ezekkel van tele minden értelem, és ezeken keresztül ért, amiről Az okok könyvében⁶⁰ azt olvashatjuk, hogy minden értelem formákkal van tele. S az első könyv utolsó fejezetében tisztáztuk, hogy ezeket a formákat Istenben mint forrásukban és eredetükben ideáknak nevezzük, s hogy lényegében az anyagi értelemben vannak, melyben Isten hozta létre őket először; végül a gondolkodó lélekben részesedés révén, amely ahogy részesedik az értelem szubsztanciájában, úgy részesedik az ideákban, következésképpen azok szépségében is. Amiből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a lélek szépsége iránt érzett szerelem, ha nem is teljesen égi szerelem, de tökéletes és nagyon közeli mása annak, ahol elsőként található meg az ideák szépsége iránti vágy, amely szükségképpen az első értelemben van, melyet közvetítők nélkül Isten ruház fel és ékesít az ideák szépségével.

⁵⁹ Ficino nem említi Vulcanus és Venus házasságát. Lásd Marsilio Ficino: *A szerelemről – Kommentár Platón Lakomájához*, i. m. 22–23.

⁶⁰ Pszeudo-Aristotelés: *Liber de causis sive de essentia purae bonitatis*.

13. FEJEZET

A szerelem születése. Mit értünk Jupiter kertjén, Poroson, Penián és Venus születésnapján?

Platón azt mondja, hogy Ámor Jupiter kertjében született, Venus születése napján,⁶¹ amikor Poros Peniával hált, midőn minden Isten lakomán vett részt, és Poros, a megfontolás fia⁶² megrészegeedett a nektártól. Nos tehát, fel kell tételeznünk, hogy először a nem teremtet Isten létezett, minden dolog teremtője. Őutána kell értenünk azt a megformálatlan természetet, amely Isten által megformálva adja az anyagi természetet, amint azt az első könyv kilencedik fejezetében elmondtuk. A forma, melyet Isten ad az anyagi természetnek, nem más, mint az ideák, ami, mint említettük, az első szépség. Tehát Istentől szállnak alá az ideák az anyalga. S minthogy minden, amikor eltávolodik eredetétől és forrásától, és valamely ellentétes természettel keveredik, tökéletlenebbé válik, az ideák, ha távolabb kerülnek forrásuktól és eredetüktől, Istentől, és azzal a formátlan természettel kapcsolódnak össze, mely teljesen eltér az ideák szépségétől, szükségszerű, hogy tökéletlenné váljanak. Tehát így az anyalga megvan az ideák szépsége, de tökéletlenül, a saját szubsztanciája által elhomályosítva, amiből szükségszerűen következik, hogy vágy ébred benne azok tökéletessége iránt. Mivel ez a vágy a szépségre irányul, ez az a vágy, amelyet mi szerelemnek hívunk, mely nem születne meg, ha az ideák nem volnának az anyalga, vagy ha tökéletesek lennének ott. Mert ahogy e könyv negyedik fejezetében megvilágítottuk, a vágyott dolgot részben birtokoljuk, részben nem, és ha az értelem teljességgel híján lenne a szeretett dolognak, nem lenne közöttük semmiféle hasonlóság, ami a szerelem okozója.

Ez a szerelem tehát akkor születik, amikor Poros – ami Bőséget jelent, vagyis az ideák beáramlását – összekeveredik a Peniának nevezett alaktalan természettel, mert ez nincstelen és koldul, mint-hogy minden létezőtől és minden cselekvéstől meg van fosztva. És nem is éppen Penia annak az alaktalan természetnek a lényege, ha-

⁶¹ Valójában akkor fogant, nem akkor született, lásd Platón: *A lakoma*, 203b–c; Plótinos: *Enneadesz*, III, 5,2.

⁶² Métis, a megismerés, a bölcsesség, a belátás, a jótanács.

nem annak tökéletlensége és hiányos volta: az első könyv nyolcadik fejezetében kifejtettük, hogy ezt az alakatlan természetet Jupiternek hívják, s azt is, hogy miért. Itt *Jupiter kertjének* nevezi [Platón], mert benne vannak elültetve az ideák, mint a gyümölcsfák egy kertben. És innen jön, hogy a már az ideákkal ékesített anyagi értelmet a régiek Paradicsomnak nevezték, amely görög szó, és eredetileg díszkertet jelent; s azokról, akik egészen a szellemi életnek szentelik magukat, és már felülemelkedvén az emberi nemen, hasonlónak váltak az angyalokhoz és a szemlélődésből táplálkoznak, azt mondták, hogy a Paradicsomban vannak.

Erre a szemlélődő életre és örök boldogságra buzdítva kiált így Zarathustra: „Keresd, keresd a Paradicsomot!” Ezt a kifejezést aztán keresztény teológusaink egy fizikai hely jelölésére is vonatkoztatták, vagyis a legfelsőbb szférára, amely a boldog lelkek lakhelye, melyek boldogsága a szemlélődésben és értelmük tökéletességében áll, ahogy Platón a *Philébos*-ban és az *Epinomidés*-ben nyilván kimondja,⁶³ s több keresztény teológusunk is fenntartotta és megvédte ezt a véleményt.

Tehát Jupiter kertje amaz alakatlan szubsztancia, és benne az ideák tökéletességéből – ami Poros –, keveredve azok tökéletlenségével és tökéletes létük hiányával, ami annak a lényegnek a tökéletlen természetéből adódik, született Ámor, azaz a tökéletességükre való vágy. S nem született korábban a szerelem Venus születése napjánál, vagyis azelőtt, hogy az ideák szépsége, jöllehet tökéletlenül, megszületett volna az anyagi értelemben. Az, hogy Venus születése napján, olyan, mintha azt mondanánk: Venus még tökéletlen volt és különbözött a tökéletes szépségtől, mint egy pólyás kisdud a felnőttől, aki elérte a tökéletes fejlettséget. És Venus születése napján minden isten lakomán vett részt: erre vonatkozóan fel kell idéznünk azt, ami az első könyv hatodik fejezetében hangzott el, hogy minden dolognak a maga természetes létén kívül van egy másik, ideaszzerű léte, melynek alapján teremtette Isten az első értelemben. Így Saturnuson érthetjük a Saturnus bolygót is és Saturnus ideáját, és minden mással hasonlóképpen. Az istenek itt minden isten ideáját kell értenünk, miként majd világosabb lesz ennek a könyvnek a

⁶³ Platón: *Philébos*, 52b. Az *Epinomidés* nem Platón műve.

XXIII. fejezetében; s ebben Platón a püthagoreus Parmenidés szavajárását követi, aki az ideákat mindig isteneknek nevezi. Istenek tehát az ideák, melyek megelőzik Venust, mivel ő az a szépség és báj, amit az ideák változatossága eredményez. S azért mondják, hogy lakomán voltak, mert atyjuk táplálta őket ambróziával és nektárral.⁶⁴ Ehhez tudnunk kell, hogy a régi teológusok, amint Hésiodos írja és Aristotelés megerősíti, azt mondják, hogy mindazok a dolgok, amelyeket Isten nektárral és ambróziával táplált asztalánál, örökkévalók; mások, amelyek nem örökkévalók, nem voltak ott azon a lakomán. Mivel tehát az anyagi értelem ideái első és valóban örökkévalók, ezért írja Platón, hogy ott voltak azon a mennyei lakomán, vagyis ahol ambróziával és nektárral táplálkoztak, még képletesebben Poros, aki az ideák beáramlásával egyenlő, megrészegült a nektártól. És ezért, noha ott voltak más dolgok ideái is, mindazonáltal nem mondja, hogy azok részt vettek a lakomán, mert számukra nem adatott meg a halhatatlanság adománya. Úgy vélem, elegendőképpen megvilágítottuk, hogyan születik a szerelem Jupiter kertjében Poros és Penia együttlétéből, midőn az istenek Venus születése napján és a lakomán asztalhoz ülve táplálkoztak.

14. FEJEZET

Miért helyezte Orpheus Ámort, a szerelmet Káosz kebelébe?

Azok alapján, amit fentebb kifejtettünk, nyilvánvaló, hogy miért helyezte Orpheus Ámort Káosz kebelébe minden más isten előtt, hiszen Káosz nem jelent mást, mint a formákkal teli anyagot, melyek azonban zavarosak és tökéletlenek. Amikor tehát az anyagi értelem telve volt már valamennyi ideával, de azok még tökéletlenek, s szinte összefolyóak és zavarosak voltak, ezt Káosznak lehetett nevezni, amelyben megszületett Ámor, vagyis azok tökéletesítésének vágya.

⁶⁴Plótinosnál az ambrózia és nektár az ideákkal egyenlő, lásd *Enn.* III, 5,9; Picónál az örökkévalósággal, amint alább kiderül.

15. FEJEZET

Milyen természetekre és mi okból illik a kör elnevezés?

Tehát az Angyal ezeket, vagyis az ideákat tökéletessé kívánja tenni, és érthető, hogy tökéletességük ellenkező okból születik, mint tökéletlenségük. Tökéletlenségük két okból származik: az egyik a forrásuktól és eredetüktől való eltávolodásuk, a másik a tőlük különböző és velük ellentétes természettel való összekapcsolódásuk. Tökéletességük tehát a visszafordulásból és a tőlük különböző és ellentétes természettől való elszakadásból fog születni, és ha visszatérnek oda, ahonnan kezdetben kiáramlottak: eredetükhöz, lehetőségük szerint szorosan hozzákapcsolódva. Ezért Ámor, azaz e szépség elnyerésének a vágya megrendíti és arra sarkallja az angyali értelmet, hogy térjen meg Istenhez, és amennyire csak képes, kapcsolódjon hozzá, mert minden dolog annyiban nyeri el tökéletességét, amennyiben eredetéhez kapcsolódik. És ez az első kör, azaz az angyali értelem, amely Isten oszthatatlan egységéből kiindulva körkörös mozgással benső megfontolásból pontosan őhozza tér vissza.

S minden természet, amely képes arra, hogy ezt tegye, körnek nevezhető, mert a kör az a forma, amely ugyanoda tér vissza, ahonnan kiindult. S ez a tulajdonság csak két természetben található meg, az angyali és a gondolkodó természetben; ugyanezen okból csak ez a két természet képes a boldogságra, mert a boldogság nem más, mint elérni a legfőbb jót, végső célját. S mindennek az a végső célja, ami az eredete. Tehát azok a természetek, amelyek képesek eredetükhöz visszatérni, elnyerhetik a boldogságot; s csak a halhatatlan szubsztanciák ilyenek, mert a testi és anyagi természetnek, amint a peripatetikus és platonista filozófusok elismerik, nincs meg ez a képessége, amelyet ők megfontolásnak neveznek, melynek révén magukba mélyedhetnek vagy eredetükhöz fordulhatnak. Tehát csupán okuk révén keletkeznek és részesülnek abban a jóban, amelyet okuk megadott számukra. Minthogy ez a jó nem képes őket eredetükhöz kapcsolni, [ez] a bennük levő jó nem nyerheti el az abszolút tökéletességet, hanem tökéletlen marad; ezért nem létezik számukra a boldogság, vagy ha igen, akkor annyira tökéletlen, hogy tényleges boldogságnak nem is nevezhető.

Mivel tehát egyedül két természet, az anyagi és a gondolkodó az, amely képes visszatérni eredetéhez, csak ez a kettő nevezhető körnek, és intelligibilis köröknek kell neveznünk őket, mert anyag nélküliek.

Keresztény teológusaink szerint a testekben hasonlóképpen két kör van, azok hasonmása, vagyis egyrészt a tizedik szféra, amely mozdatlan testi kör, az intelligibilis kör képmása, ami az anyagi értelem. A másik kör az ég teste, mozgó mása annak a körnek, amely a gondolkodó lélek. Az előbbiről a platonisták nem tesznek említést, és talán azt mondanák, hogy az anyagi értelmet, minthogy teljesen el van választva és egészen különböző a testi természettől, s nincs hozzá semmiféle köze, sem kapcsolata, nem jeleníti meg semmiféle anyagi test. A másodikról Platón határozott említést tesz a *Timaios*ban,⁶⁵ megmutatván, hogy az ég mozgó testének minden köre, amely szerinte az állócsillagok szférájára és a hét bolygóra oszlik, ugyanennyi anyagtalan körnek a mása, melyek a gondolkodó lélekben vannak.

Egyesek Istennek adják a kör nevet, s ez talán a régi teológusok véleménye, akik égnek nevezik,⁶⁶ mintha ő egy gömb lenne, mely magában foglal mindent, ahogy az utolsó szféra magában foglal minden testi dolgot. S az egyik elgondolás szerint nem alkalmatlan rá a kör elnevezés, viszont egy másik szerint összeférhetetlen vele.

Tehát amint kifejtettük, mivel a körön olyan természetet értünk, amely egy oszthatatlan pontból indul ki, és ugyanoda tér vissza, egyáltalán nem fér össze Istennel, aki így nem lehet kör, mert egyébiránt nincs is kezdete, hanem ő maga az oszthatatlan pont, amelyből az összes kör kiindul, s amelyhez visszatér. Úgyhogy ami ezt a tulajdonságot illeti, a kör nem illik Istenre, mert nincs kezdete, sem célja. Nem illik az anyagi dolgokra sem, mert jóllehet valamely kezdetből indulnak ki, nem képesek oda visszatérni; az marad hátra, hogy ez az értelem és a lélek sajátja legyen.

Sok egyéb tulajdonság alapján azonban illik Istenre, először is, mert minden egyéb közül ez a legtökéletesebb alakzat, miképpen Isten mindennél tökéletesebb, s csupán ehhez az egyhez nem lehet hozzátenni semmit – ez bizonyítja, hogy abszolút tökéletes. *Accedit et alia ratio* [hozzájön még egy másik megfontolás], mely úgy hi-

⁶⁵ Platón: *Timaios*, 36c–e.

⁶⁶ Caelus – Οὐρανός, görögül: ég.

szem, igen meggyőző: hogy az utolsó szféra mindennek a helye, aminek helye van. Ezt ékesen bizonyítják a platonisták, kijelentvén Istentről (amint többek között Porphyrios is tette), hogy nem a lélek van a testben, ahogy a köznép gondolja – s amit Platón is említ a *Timaios*ban –, hanem ellenkezőleg, a test van a lélekben,⁶⁷ s ugyanezen okból a lélek az anyagi értelemben, és az anyagi értelem Istentben, aki végső hely minden hely között. Ezt a zsidók titkos tanításaiban érthetjük meg, akik Isten legszentebb nevei közé sorolják ezt is: 'hely'; s szent írásaikban gyakran így említik őt.

Tehát ezen okból – amelyet bővebben kellene tárgyalnunk ahhoz, hogy megfelelőképpen kifejtessük, ám nem vág témánkba (ugyanez érvényes a fentebbiekre) – nevezzük Istent körnek, amit nagymértékben követ az iszlám teológia, viszont Parmenidész nem, jóllehet sokan így vélekednek.⁶⁸ Mi azonban másutt be fogjuk bizonyítani, hogy amit ő intelligibilis szférának nevez, az nem Isten, hanem a közvetlenül Isten által teremtett intelligibilis világ.

16. FEJEZET

Rövid összefoglalás a szerelem születéséről

Összefoglalásként röviden elmondom, hogy Venus születése napján, vagyis amikor az ideák szépsége először szállt le az anyagi értelemben, mivel Venus újonnan született, s nem volt felnőtt, vagyis a szépség még tökéletlen volt, megszületett Ámor, vagyis az Anyagban felébredt a vágy, hogy tökéletesen övé legyen az a szépség, amelyet már bizonyos módon elnyert. S ez a szerelem sarkallta arra, hogy Istenhez térjen meg, és tőle kapta meg az ideák ama szépségének tökéletességét, melyet mivel már tökéletesen bírt önmagában, benne Venus felnőtt és eljutott tökéletességéhez.

⁶⁷ Lásd a 38. jegyzetet Porphyriosról.

⁶⁸ Parmenidész: 8. töredék, 42-45. sor: „Aztán, mivel van szélső határa, teljes minden felől, jól kerekített gömb tömegéhez hasonlatos, közepétől mindenfelé egyenlő. Mert nem lehet nagyobb vagy kisebb a létezés itt vagy ott.” In *Parmenidész és Empedoklész: Töredékek*, Budapest, Gondolat, 1985, 10.

17. FEJEZET

Venus kísérete: a három Grácia és neveik

A költők szerint Venust a három Grácia kíséri, mintegy a szolgálói, akiknek neve nyelvünkre fordítva: Virulás, Derű és Ragyogás. Ez a három báj nem más, mint az ideák szépségéből következő három tulajdonság: először, a viruló állapot nem más, mint hogy az illető dolog megmarad és kitart romlatlan állapotában. S nem másért hívják zöldnek⁶⁹ az ifúságot, hanem mert az ember állapota akkor ép és tökéletes, mely az évekkel egyre inkább veszít erejéből és ép-ségéből, majd teljesen semmivé lesz, mivelhogy minden összetett dolog addig marad meg állapotában, ameddig fennáll az a megfelelő arány, amely egyesíti részeit annak egységében.

S Venus nem más, mint ez az arányosság; a Virulás méltán nem más, mint egy bizonyos Venusból következő sajátosság. S ezért ahol az igazi Venus van, vagyis az ideák világában, ott található az igazi virulás is, lévén hogy minden intelligibilis természet változatlanul megőrzi állapotának épségét, s nem öregszik egyáltalán. Ez a sajátosság annyiban juthat osztályrészül az érzékelhető dolgoknak, amennyiben képesek abban a Venusban részesedni; ugyanis amíg fennáll bennük az az arányosság, addig tart és marad friss a másik két tulajdonsága az ideák szépségének: hogy megvilágítja az értelmet, s hogy az akaratot önmaga vágyására sarkallja. Mikor pedig az akarat elnyerte őt, ez kimondhatatlan örömmel tölti el. És mivel a lét, és az a tartósság és állandóság nem egy gondolkodó aktus, ezért az egyik Gráciát arccal felénk fordulva ábrázolják,⁷⁰ mint ami keletkezik és nem tér vissza. A másik kettőt, mivel az értelemhez és az akarathoz tartoznak, melyek működése gondolkodó jellegű, ezért nekünk hát-tal ábrázolják, mint aki visszafordul, mivel úgymond a dolgok az istenektől jönnek hozzánk, s tőlünk az istenekhez térnek vissza.

⁶⁹ Az eredetiben: *lo essere verde* – a zöld lét vagy állapot, latinul ugyanis a zöld: *viridis* egyet jelent a frissel vagy virulóval; a mai olaszban a *verde* már csak zöldet jelent.

⁷⁰ Botticelli *Tavasza*n csak az egyik Grácia áll nekünk háttal, ezért ha Pico látta is e (1482-ben készült) festményt, itt valószínűleg nem erre gondolt (feltéve, hogy pontosan emlékezett rá).

18. FEJEZET

Venus születése, melyet a költők mítoszok leplébe rejtve írnak le

Amikor Platón azt mondja, hogy Ámor Venus születése napján jött a világra, meg kell itt értenünk, hogyan született maga Venus. Platón *A lakomában* nem mást mond, mint hogy az Ég leánya volt; s a pogányok régi teológusai mítoszok leplében ismertetik a módot, hogy miként született tőle, azt állítván, hogy Saturnus levágta apja, az Ég heréit, s a tengerbe hajította őket, s ezek magjából született Venus. Hogy ezt a titkos tanítást megvilágítsuk, először fel kell tételeznünk, hogy az anyagot, vagyis azt az alaktalan természetet, amelyből mint mondtuk, minden teremtmény áll, a teológusok sokszor a vízzel jelölik, minthogy a víz folyamatos áramlásban van, és könnyedén befogad bármilyen formát. Hosszúra nyúlna, ha itt minden helyet idézni akarnék: Mózes írásaiból, az evangéliumokból és a pogányok szent műveiből, ahol náluk a víz azt a természetet jelenti.

19. FEJEZET

Azt az egyet szeretném még hozzáfűzni, hogy ez az alaktalan természet először az Angyalban található, mintegy abban, ami az első teremtmény; ezért az „angyalok” néven a vizeket jelölik. S nem mást kell értenünk az egek feletti vizeken, melyekről Dávid azt mondja, hogy folytonosan Isten dicsőségét zengik, mint magát az angyali értelmet; ezzel egyetért az adamasi Órigenés is.

A platonisták között vannak néhányan, akik szerint Ókeanos, akit Homéros az istenek és emberek atyjának nevez, nem más, mint az angyali értelem, melyről fentebb kijelentettük, hogy minden más teremtménynek az eredete és forrása, ami őutána következik. A kitűnő platonista, Georgios Gemistos ezért nevezi ezt az első értelmet Neptunusnak, mint ami uralkodik minden vizek felett, vagyis minden angyali és emberi értelem felett. Ezek azok a vizek, ez az az élő forrás, melyből ha valaki iszik, soha nem lesz szomjas; ezek azok a tengerek és vizek, amelyekre, mint Dávid mondja, Isten az egész világot alapozta.

20. FEJEZET

Saturnus történetének magyarázata

Másodsorban tudnunk kell azt is, hogy miért mondják a költők, hogy Saturnus kiherélte Caelust. A jelen munka első könyvében beszélünk arról, hogy Isten, akit a platonisták szerint Égnek is mondanak, az Első Angyalt hozta létre, akit ők isteni értelemnek, a költők pedig Saturnusnak neveznek, és tisztáztuk, hogy Isten nem hozott létre más teremtményt ezen kívül, melyből aztán a világ többi része létrejött. Ha tehát az, aki terméketlen marad, s nem képes aztán nemzeni, méltán nevezhető kasztráltnak, minthogy az angyali értelem megteremtésével benne mindaz teljességgel át lett adva, ami az első Isten által átadható, úgyhogy nem marad többé termékeny más egyéb teremtésére – nem ok nélkül mondják a költők, hogy Saturnus kiheréli apját, az Eget.

Tehát Saturnus kiheréli Caelust, de Jupiter nem kasztrálja Saturnust, hanem megfosztja uralmától, ugyanis mivel az értelem hozta létre a világlelket, ami Jupiter, ez [az értelem] nem marad terméketlen, mint az Ég Saturnus létrehozása után, hanem őutána létrehozza az összes szférát, az elemeket, és minden más gondolkodó lelket. Ám mivel e világi dolgok irányítása az ég és a gondolkodó lélek mozgása révén történik, melyek együtt mozgatják a lenti dolgokat, minthogy – amint fentebb megvilágítottuk – a világlelek az eredete minden mozgásnak, a teljességgel mozdulatlan értelemről azt mondják a költők, hogy ez a megkötözött Saturnus, mint ami nem mozog. A világ igazgatása és a fölötte levő hatalom pedig Jupiter kezében van, aki viszont nem kormányozná jól a világot, ha nem segítenék öreg atyjának tanácsai. Vagyis a lélek nem mozgatná rendezetten az eget, és nem rendezné el megfelelően a többi dolgot, ha nem részesedne atyjának intellektuális bölcsességében, ahogy Platón a *Törvényekben* egyértelműen kifejti annak számára, aki világos elmével olvassa.⁷¹ Ugyanis szavait azon a helyen félreértette néhány platonista és a manicheusok mind, s messzire tévedtek ezáltal az igazságtól.

⁷¹ Platón: *Törvények*, X. könyv, 892a–c, 897c, 966e, 967d–e.

Tehát világos, mi okból kasztrálja Saturnus az eget, s köti meg Jupiter Saturnust, s veszi el tőle hatalmát. Folytatván tehát kifejtésünket, azt kell mondanunk, hogy mindaz, amit az Ég átad Saturnusnak, vagyis az ideák ama teljessége, amely alászállt Istenből az értelembé, az Ég heréivel egyenlő, mivel megfosztva ezektől terméketlen marad, és nem lesz nemzőképes többé. Ezek a herék a tengerbe, vagyis az alakatlan angyali természetbe hullanak, és mihelyt egyesülnek vele, megszületik Venus, aki, mint mondtuk, az ideák változatosságából fakadó szépség. És mivel az ideákban nem lenne meg az a változatosság és megkülönböztettség, ha nem elegyedtek volna az alakatlan természettel, és ama változatosság nélkül nem is lehetséges a szépség, ebből méltán következik, hogy Venus nem születhetett volna meg, ha az Ég heréi nem hullottak volna a tenger vizébe.

21. FEJEZET

Miért mondják Porost a Megfontolás fiának?

Az maradt hátra, hogy tisztázzuk, miért mondják Porost a Megfontolás fiának. Minthogy Poros az igaz Istentől származó ideák beáramlása, ezért Platón – aki itt a zsidók szent iratait utánozza, amelyek Istent ugyanezen a néven nevezik – a Belátás fiának nevezi;⁷² ezért mondja Dionysios Areopagitis, hogy Jézus Krisztust a Belátás Angyalának, máskor meg Isten hírnökének nevezik, nem mást értve a Belátáson, mint Istent, az első atyát. Ezt követve aztán Avicenna az első okot belátást adó oknak nevezi, amivel arra utal, hogy az értelem az ideákat és a dolgok eredetét nem önmagától birtokolja, hanem Istentől, és a tanácsadás⁷³ sem más, mint tudatni valakivel, hogy

⁷² Poros anyja Μητις – a megszemélyesített Okosság vagy Belátás. Az ugyanebből a tőből származó μητιςτῶ főnév jelentése: tanácsadó, bölcs; lásd a következő jegyzetet.

⁷³ A fordítónak itt nehéz a feladata, ugyanis Pico a görög Πόρος nevet *Consigliónak* fordítja, ami az eredetiben elsősorban tanácsot jelent – ennek a szónak igei formáját használja itt Pico (*consigliare* – tanácsot adni). Πόρος egyébként görögül a megszemélyesített Leleményesség, de eredetileg mint köznév jelent utat, ösvényt, az elintézés-végrehajtás módját, jövedelmet és gazdagságot is.

mit és hogyan tegyen. Minthogy tehát Isten hozta létre az értelmet, melynek a látható világ teremtményévé kellett lennie, tanácssal látta el, azaz felkészítette arra a feladatra, amelyet el kellett végeznie, e világ alkotásának tökéletes ideájával alakítván ki az értelmet.

22. FEJEZET

Miként kell értenünk, hogy Ámor a legifjabb és a legidősebb minden isten között?

Miután kifejtettük Diotima történetét Ámor születésével kapcsolatban, és értelmeztük Orpheus szavait, aki azt mondja, hogy Ámor Káosz kebelében született az összes többi istent megelőzve, ami meg egyezik Platón véleményével, az maradt hátra, hogy bebizonyítsuk: annak sem mond ellent, amit Agathón mond – tudniillik, hogy Ámor fiatalabb minden más Istennél; ez egyértelműen ellentmondani látszik Orpheusnak, aki feltételezi, hogy minden más istennél idősebb. Hogy megértsük tehát ennek a kérdésnek valódi megoldását, fel kell idéznünk, amit fentebb említettünk, azazhogy amint a háznak is kétféle léte van: egy az ideájában, alkotója elméjében, a másik pedig az anyagban, mint például a kő, a fa és hasonlóak. Az elsőt ideaszzerű létnek, az utóbbit természetes létnek nevezzük, és így van ez minden egyébbel, aminek az első értelemben megvan az ideaszzerű léte, rajta kívül pedig a természetes léte. Tehát Jupiter, Saturnus és a többi isten mind állhatnak akár Jupiter, Saturnus és a többiek ideájának jelentésében, akár a természetben és nem ideális Saturnusában és Jupiterében.

Azt mondom hát, hogy az első isten a maga természetes és tökéletes létében Ámor volt, s őelőtte nem volt más isten, aki a természetes léttel rendelkezett volna, vagyis a tökéletes léttel, és ő volt az oka, hogy ez [a tökéletes lét] megadatott az összes többi istennek. A fentebbiekből következően nyilvánvaló, hogy ez így van, hiszen Ámor akkor született, amikor az ideák leszálltak az anyagi értelembé. Mivel az ideák az értelem szubsztanciáját alkotják, az értelem ama szubsztanciája nem volt tökéletes az előtt, hogy azok [az ideák] tökéletessé váltak volna, ez viszont csak Ámor születése

után következett be. Az anyagi értelem nem nyerte el természetes létének tökéletességét Ámor születése előtt, hiszen Ámor volt az oka, hogy ez megadatott a számára: az Istenhez való megtérés révén váltak tökéletessé az ideák, amit ő [Ámor] indított el. Ha tehát ez igaz az értelemről, akkor sokkal inkább igaznak kell lennie a többi istenről, akik később születtek, mint az értelem. Azaz Ámor korábban létezett, mint hogy ők elnyerték volna tökéletes természetes létüket; annak ellenére, hogy ők tökéletlen ideaszerű létüket tekintve korábban léteztek nála.

S ezért lesz ifjabb és szebb az összes többinél, hiszen az ideák azonnal összekapcsolódtak az alakatlan természettel, s Ámor csak azután született meg benne,⁷⁴ hogy az ideák révén, jöllehet tökéletlenül, de formát öltött.

23. FEJEZET

Hogyan kell értenünk, hogy a szükség uralma Ámornál korábban létezett?

Ugyanezen az alapon könnyen megérthetjük azt, amit Agathón mond, vagyis hogy a szükség uralma hamarabb fennállt, mint Ámoré. Ennek megértéséhez tudnunk kell, hogy Platón a *Timaios*-ban az alakatlan természetet szükségnek nevezi,⁷⁵ és jöllehet másutt a szükségesen a véget érti, mindazonáltal ezen a helyen a szükségét az előbbi módon kell értenünk,⁷⁶ vagyis az alakatlan természetre vonatkoztatva.

Tehát tudnunk kell, hogy mivel minden teremtmény abból a két természetből áll, melyek közül az egyik anyagi, a másik formai – az egyik tökéletlen, a másik pedig a tökéletesedés okozója –, minden alkalommal, amikor egyikük inkább részesedik a másik természetében, azt mondjuk, hogy alá van vetve neki, a másik pedig uralkodik fölötte; és mivel az alacsonyabb rendű teremtményekben több van a tökéletlen részből, mint a tökéletesből, ezért mondják, hogy bennük az anyag az uralkodó.

⁷⁴ Ti. az alakatlan természetben.

⁷⁵ Platón: *Timaios*, 48a, 56c.

⁷⁶ Mintegy 'ínség' értelemben.

Amikor tehát az ideák még tökéletlenek és rendezetlenek voltak, mivel az alaktalan és anyagi természet az oka minden tökéletlenségnek, a teológusok szerint akkor uralkodott a szükség. És mint mondtuk, mivel a teremtményben található minden tökéletlenség, ez pedig az alaktalan természetből következik, ezért mondja Agathón, hogy minden, ami az ideákban valami tökéletlenségre utal, a szükség uralma alatt következik be, ahogy minden tökéleteség meg amiatt van, hogy a szerelem kezdett el uralkodni; amikor ugyanis a szerelem révén az értelem Istenhez tért meg, benne [az értelemben] tökéletessé vált az, ami korábban tökéletlen volt.

24. FEJEZET

Miért mondják, hogy Venus három végzetnek parancsol?

Nos, nem esik kívül témánkon, hogy kifejtsük, miért mondja Orpheus, hogy Venus parancsol mindhárom végzetnek, ami csak a fent ismertetett dolgok alapján nyilvánvaló. Mint már többször is említettük, a platonisták kétféle világot feltételeznek, ezt az érzékelhető világot és az intelligibilis világot, amely ennek a mintája. Ezen a világon hatalmas rendet tapasztalunk, s azt látjuk, hogy minden összefügg egymással, barátsággal közreműködve az egész megalkotásában. Ezt a rendet, az okok és okozatok e láncolatát a filozófusok végzetnek nevezik, és mivel ezek a világi dolgok mintegy képmásai az intelligibilis világ ideáinak, alá vannak rendelve azoknak, és tőlük függenek – ebből az következik, hogy ezek rendje azoknak a rendjétől kell hogy függjön, amely rendet gondviselésnek hívnak, ahogy emezt végzetnek. És ezért a platonisták a gondviselést, ami az ideák rendjében áll, az első értelemben helyezik. Ez a gondviselés, azaz rend magától Istentől függ, mint ennek a rendnek végső céljától, és a gondviselés törvénye, amely a dolgokat céljaik felé rendezi, szintén nem más felé irányítja őket, mint hogy elnyerjék azt a végső és végtelen jót. Ha tehát Venus nem más, mint az ideák rendje, amelytől a végzetnek nevezett földi rend függ, ebből az következik, hogy Venus uralkodik a végzet fölött.

E végzetet három részre osztják, és a három Párka nevével illetik: Klóthó, Lachesis és Atropos. Ugyanis az, ami a gondviselésben egységben van, és amit az örökkévalóság feloszthatatlan mértéke mér meg, a végzetben már időlegessé válik, három részre oszlik: azaz jelenre, múltra és jövőre; ámbár még másképpen is fel lehetne osztani: Saturnus három fiának birodalmára, ahogy azt az első könyvben ismertettük.

Mások szerint Atropos az állócsillagok szféráját uralja, Klóthó a hét bolygót, Lachesis a Hold alatti dolgokat. Ámde ez a téma egy külön értekezést érdemelne. Mindebből meg lehet érteni, hogy a végzetnek csak az időleges dolgok vannak alárendelve, s ezek anyagiak [testiek], és ezért, minthogy a gondolkodó lélek testetlen, nincs alárendelve a végzetnek, sőt uralkodik fölötte; a gondviselésnek van alárendelve, és azt szolgálja. Ez a szolgálat igazi szabadság, mert ha akarunk a gondviselésnek engedelmessékedik, akkor a gondviselés vezeti a lehető legbölcsebben óhajtott célja eléréséhez; és minden alkalommal, amikor meg akar szabadulni ebből a szolgaságból, akkor válik igazán szabadból szolgává, és a végzet rabszolgájává lesz, aminek korábban ura volt. Ugyanis a gondviselés törvényétől eltérni nem más, mint elhagyni a gondolkodást, s az érzékeket és az irracionális vágyat követni, ami testi természetű lévén, a végzetnek van alávetve; ezért aki ennek⁷⁷ veti alá magát, sokkal inkább szolgává teszi önmagát annál, akinek ez [a végzet] a szolgája. Ámde erről másutt fogunk beszélni.

III. KÖNYV

1. FEJEZET

Az angyali és az emberi szerelem és tárgyaik

Úgy vélem, elegendő, amit az égi szerelemről és anyjáról, Venusról mondottunk. Való igaz, hogy ha valamennyi kérdést, ami szóba jö-

⁷⁷Ti. a végzetnek.

het az ideák tökéletes megismerése céljából, ezen a helyen akarnék kifejtetni, egy hosszabb értekezést igényelne; itt azonban felesleges lenne, másutt pedig szándékunkban áll bővebben tárgyalni ezt. Tehát e témát máskorra hagyván, s miután felfedtük azt, amit az égi és anyagi szerelemről tudni kell, áttérünk azon szerelem természetének megvilágítására, amely ennek sajátos és tökéletes képmása.

Ahogy tehát az Égből, avagy Istenből az anyagi értelemben szállnak alá az ideák, és ezáltal születik meg benne az intellektuális szépség iránti szerelem, úgy az anyagi értelemből is alászállanak ugyanazok az ideák a gondolkodó lélekbe. Ezek annyival tökéletlenebbek az anyagi értelemben levőknél, amennyivel a lélek és a gondolkodó természet tökéletlenebb az anyagnál és az intellektuális természetnél, melynek megváltoztatják a nevét és a természetét, amint azt az első könyvben kifejtettük. Tehát ugyanaz, amit Saturnusról az Ég viszonylatában elmondtunk, érvényes Jupiterre Saturnusszal összefüggésben.

S figyeljük meg, hogy Plótinus a szerelemről szóló könyvében nem beszél az első, égi szerelemről, hanem csak erről,⁷⁸ s hasonlóképpen nem beszél arról az első Venusról sem, hanem csak erről a másodikról, vagyis nem az Égből Saturnusba alászálló ideák szépségéről, hanem arról, amely Saturnusból száll alá Jupiterbe, azaz a világlélekbe. Ezt ő világosan kimondja, ugyanis arról az égi Venusról, akiről ő beszél, nem azt mondja, hogy az Égtől született, ahogyan Platón is állítja, hanem hogy Saturnustól. Ha valaki nem elég figyelmesen tekint erre a dologra, úgy tűnhet számára, hogy Platón és Plótinus eltérnek ebben egymástól; ha viszont valaki kellően megvizsgálja őket, rájöhet, hogy az egyikről és a másiktól együtt nyer-

⁷⁸ Plótinus: *Enneades*, III, 5. *A szerelemről*. Másutt azonban beszél róla, lásd „a szerelmes értelem”: *Enneades*, VI, 7, 35, 19–25. sor: „Így hát az értelem egyfelől rendelkezik a megértésre szolgáló erővel, amellyel mindazt látja, amit magában foglal, másfelől pedig azzal az erővel, amellyel a rajta túliakat látja egyfajta összpontosítás és befogadás útján. Ez utóbbi az, amellyel korábban csak látott, majd később a látás során felel meg – és egy. Az a látás a józan értelemé, ez viszont maga a szerelmes értelem, amikor a nektártól megrészegülve elveszíti a fejét.” Vö. Perczel István: „A »szerelmes értelem« és »az egy létező«. Egy elfeledett plótinوسي tanítás” in *Századvég*, 1994/I, 82–102, valamint a doktori disszertációm: *Plótinus hatása a XV. századi reneszánsz filozófusok: Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola műveiben*. Kézirat, ELTE Nyelvtudományi Doktori Iskola, Ókortudományi Tagozat. Budapest 2005, 50.

heti el az égi szerelem teljes és abszolút ismeretét, hiszen Platón azt tárgyalja, amelyik az első és igazi égi szerelem, Plótinus pedig a másodikat, amelyik annak a képmása.

Tehát Venus, ennek az Ámornak az anyja, Saturnustól születik, és Jupiterrel egyesül, ahogy az első az Égtől származik és Saturnusszal egyesül. Ugyanezen oknál fogva véli Plótinus, hogy az ideák, ami az első Venusszal egyenlő, nem akcidentálisak, hanem szubsztanciálisak az anyagi értelem számára, sőt szerinte azok a specifikus okok⁷⁹ is, amelyek a lélekben vannak úgy, mint az ideák az értelemben, szintén szubsztanciálisak a lélek számára, és emiatt most Plótinus azt mondja, hogy az égi Venus az első gondolkodó és isteni lélek.⁸⁰ S nehogy valaki ezt félreértse, és azt higgye ezek alapján, hogy a lélek természete annyiban Venus, amennyiben a gondolkodó lélek természetével bír, hozzáteszi később, hogy ezt a lelket annyiban hívják Venusnak, amennyiben benne egy bizonyos ragyogó és különleges szerelem van,⁸¹ azokra a specifikus okokra utalva ezzel, amelyekről beszéltünk. Ehhez visszatérve mondom, hogy miként az értelemben levő első szerelmet anygalinak és istennek nevezzük, úgy azt a másikat, amely a gondolkodó lélekben van, emberi szerelemnek nevezzük, hiszen a gondolkodó természet az emberi természet legfontosabb alkotórésze.

Nos, miután kifejtettük azt, amit az égi szerelemről és képmásáról tudni szükséges, áttérünk a közönséges szerelem tárgyalására, amely nem más, mint az érzékelhető szépség iránti vágy a látás érzéke révén, amint a fentebbiek alapján világos lehet. Ez a szépség, miként az intelligibilis [szépség] és mint általánosan minden teremtmény, háromféle létmóddal bír, vagyis az okszerű, a formai és a részesedett léttel. Az oka a látható ég, melyet az az erő⁸² tölt el élettellel, amely mozgatja, úgy, ahogy az intelligibilis szépség és Venus oka az első és igaz intelligibilis Isten. Ez az eget mozgató erő az ég lelkének legalsó ereje, amely erő révén az ég testéhez kapcsolódik, amint a mi mozgatóerőnk és helyváltoztató képességünk az izmokhoz és idegekhez, melyeket a különböző szervek és tagok révén használ,

⁷⁹ Az eredetiben: *ragioni specifiche*.

⁸⁰ *Enneades*, III, 5,2–3.

⁸¹ Uo.

⁸² Az eredetiben: *virtù*.

hogy végbevigye működését, ami a mozgás. Ugyanúgy az ég lelkének mozgatóereje, minthogy teste s annak részei az égen való örök körforgásra alkalmasak, mint az állatok és az ember lába a járásra, az égnek a testén keresztül alakítja ezt a lenti anyagot, és megformálja mindazon formákkal, amelyek benne vannak, nem másképpen, mint ahogy a művész keze az ecset segítségével alakítja anyagát erre vagy arra a művészi formára.

Tehát ennek a közönséges Venusnak – aki e látható anyagi formák szépségével egyenlő – az oka az ég lelkének mozgatóereje, és benne van Venusnak az okszerű léte. Formai és esszenciális léte a látható Nap által megvilágított színekben áll, ahogy az első láthatatlan Nap fénye beragyogja az ideákat. Részesedett léte a szép dolog, vagyis az alak mennyiségi elrendezésében áll, ami a részek meghatározott rendjéből adódik. S ezt nevezem én a részesedés révén való szépségnek, mert amint tisztáztuk, a szépség a látásnak az azt megmozgató tárgya, és mivel ez a mennyiség annyiban alkalmas a látás megmozgatására, amennyiben részesedik a színekben és a fényben, ezért nem a saját természete révén lehet a szépség és a szerelem létrehozója, hanem más dolgokban való részesedés révén, amelyek maguktól és saját természetükből fakadóan alkalmasak a látás megmozgatására és a látott dolog iránti szerelem felébresztésére annak a lelkében, aki ezeket megpillantja.

2. FEJEZET

Az égi, az emberi és az állati szerelem

A közönséges szerelem tehát nem más, mint az efféle szépség birtoklására való vágy. És miként először az intelligibilis szépség – ami az ideákkal egyenlő – alászállt az anyagi értelemben, megszületett az Angyal akaratában a vágy, hogy teljes egészében élvezze azt a szépséget, s hogy ezt elérje, igyekezett közel férkőzni ahhoz, amiből ez a szépség hozzá eljutott; úgy amint ezen érzékelhető szépség képe vagy látványa eljut a szemhez, nyomban megszületik az érzékelő vágyban egy kívánság, hogy teljesen élvezze azt a szépséget. Ez, mint fentebb kifejtettük, az érzékek általi megismerést köve-

ti úgy, ahogy az akarat az értelem általi megismerést. És ebből két-féle szerelem születhet, melyek közül az egyik állati, a másik pedig emberi és racionális.

Az pedig nem kétséges, hogy ahhoz, hogy teljességében élvezhesse ezt a szépséget, egyesülnie kell azzal, ami eredete és forrása, amelyből kezdetben kiindult. Nos, ha érzékeink ítéletét követjük, amit a gondolkodás híján levő állatok követnek, akkor úgy fogjuk tartani, hogy e szépség forrása abban az anyagi testben leledzik, amelyben feltűnik, és innen ered bennünk a szeretkezésre való vágy, ami nem más, mint a lehető legszorosabban való összekapcsolódás azzal a testtel. Ebben az anyagban hosszabban elmerülni azonban egyet jelent Platón tiszta szerelmi tanításainak meggyalázásával. Ám térjünk vissza témánkhoz, vagyis hogy az érzékek úgy ítélik: a szépség eredete a testben van, s ezért minden állat szerelmének a célja a párzás.

Az ész azonban épp ellenkezőleg ítél, hisz tudja, hogy az anyagi test nemcsak hogy nem a forrása és eredete a szépségnek, de teljesen ellenkező természetű a szépséggel, és megrontja azt. Tudja, hogy minél inkább elszakad a testtől, és önmagában tekinti saját magát, annál inkább birtokában van saját természete méltóságának és kiválóságának, s ezért igyekszik nem a testi szemei által fel-fogott kép után menni, hanem megtisztítani ezt a képet, amennyire csak tudja, ha lát még benne valamiféle testi és anyagi természetű tisztátalanságot. S mivel az ember esetében azt mondhatjuk, hogy a gondolkodó lélek tökéletes természetében található meg, s kijelenthetjük, hogy a gondolkodó lélek a testhez már hozzá van kapcsolva és kötve, az előbbiek szerint az emberi szerelem pontosan az, amiről fontosabb azt mondtuk, hogy az égi szerelem képmása. A másik mód szerint az emberi szerelem az, amiről az imént beszéltünk, vagyis annak az érzéki szépségnek a szerelme, amelyben a lélek már elszakadt a testtől, és amennyire természete engedi, érzékiből intellektuális lett. Sokan vannak, akik nem emelkednek magasabbra, s az emberek nagy részével ez történik. A tökéletesebbek közül néhányan visszaemlékeznek egy tökéletesebb szépségre, melyet lelkük még a testbe szállásuk előtt látott, s akkor ellenállhatatlan vágy ébred bennük, hogy viszontlássák; s hogy e céljukat elérjék, amennyire csak tudnak, elszakadnak a testtől, olyannyira, hogy a lélek visszatér korábbi méltóságába, teljességgel a test urává vál-

ván, úgyhogy semmiféle módon ne legyen neki alávetve. Ekkor leledzik a szerelemnek azon állapotában, amely az égi szerelem képmása, s ezt lehet a tökéletes emberi természet szerelmének nevezni, azt a másikat pedig az esendő vagy tökéletlen emberi természet szerelmének. Később, ha az ember az előbbi szerelemben egyre tökéletesebbé válik, olyan fokra juthat el, hogy lelkét az értelemmel teljesen egyesítván s emberből angyallá válván, az angyali szerelem hevíti egészen; mint a tűz által lángra lobbant és lánggá változott anyag, a lenti világ legmagasabb régióiba emelkedik, úgy ő a földi test minden szennyétől megtisztulva és a szerelem ereje által szellemi tűzzé átalakulva egészen az értelem egéig szárnyal, s boldogan pihen meg az első atya karjaiban.

3. FEJEZET

Miféle lelkekben lelhető fel a közönséges, és melyekben az angyali szerelem? – Az égi lelkeket miért Janusszal jelöljük?

Mindabból, amit a közönséges szerelemről elmondottunk, szükségszerűen következik, hogy csak azok a lelkek eshetnek ebbe a közönséges szerelembé, amelyek el vannak merülve az anyagban, és a test valami módon a hatalma alá vonta vagy legalábbis akadályozza őket, s végül azok a lelkek, amelyek nem mentesek az érzékek zavaró hatásától, hanem a szenvedélynek vannak alávetve. A platonisták szerint ilyen a mi lelkünk és a daimónoké is; egyesek szerint minden daimóné ilyen, vagy pedig csak a lentebbieké, melyek természete közelebb áll a miénkhöz.

4. FEJEZET

A többi lélekben,⁸³ mint amilyen a miénk is, szükséges, hogy örökké megtalálható legyen az angyali szerelem, ahogyan örökkévaló lelkünk értelme is; mindazáltal kevés ember használja ezt, lel-

⁸³ Az angyalok lelkéhez képest.

kük mintegy hátat fordított ennek, szemeit az érzékelhető dolgok felé irányítja, és a testtel törődik. S hogy jól értsük, miről van szó, tudnunk kell, hogy az égi lelkek önmagukban olyan tökéletesek – amint valamennyi platonista állítja –, hogy egyszerre képesek ellátni mindkét feladatukat, vagyis irányítani és kormányozni saját testüket, és közben el nem szakadni a fönti dolgok értelmi szemlélésétől. Ezeket a lelkeket az antik költők a kétarcú Janus alakjában jelenítették meg, mert miként ő, akinek elől és hátul is van szeme, egyszerre képesek látni az értelmi dolgokat, és gondoskodni az érzékelhetőekről. A tökéletlenebb lelkek azonban, amelyeknek csak egyik felükön van szemük, szükségszerű, hogy ha a látó felükkel a test felé fordulnak, a másik, amelyen nincsen szem, hátat fordít az értelemnek, és így meg lesznek fosztva az értelmi dolgok látványától. Hasonlóképpen, ha szemüket az értelem felé fordítják, nem tudnak többé a testről gondoskodni, és a dolog velejárója, hogy elhanyagolják a vele való törődést. Ennélfogva ezeket a lelkeket, amelyek a testtel való foglalatosságot miatt kénytelenek elhanyagolni az értelem adta javakat, az isteni gondviselés mulékony és romlandó testekhez kötötte úgy, hogy ezektől kis idő múlva eloldódva (ha nem hiányzik belőlük) visszatérhessenek értelmi boldogságukhoz.

Azokat a lelkeket, amelyeket a testtel való törődés nem akadályoz az értelem javainak az élvezésében, örök és romolhatatlan testekhez kötötte. Ebből kiindulva találhatunk megoldást arra a problémára, amelyet Aristotelész *A lélekről* szóló művének első könyvében vet fel,⁸⁴ ahol Platón nyomán azt mondja, hogy a testben való lét nyűg a lélek számára, amiből pedig az következik, hogy az égi lelkek boldogtalanabbak a miénknél, amely néha elszakadhat a testtől. S egy további következtetést is levonhatunk, miszerint ha feltételezzük, hogy minden daimón alá van vetve a szenvedélynek, halandóknak kell feltételeznünk mindőjüket. Ezért az Apuleius által adott definíciót, hogy a daimónok lelke hatást szenvedő, de örök,⁸⁵ úgy kell értenünk, hogy örökkévalók, mert a lelkük örökkévaló, de az nem igaz, hogy bennük nem történik meg a lélek elszakadása a testtől, miként bennünk történik. Témánkhoz visszatérve tehát azt mondom, hogy az égi lelkeknek – amelyeket a költők Janus alakjában jelenítenek

⁸⁴ Aristotelész: *A lélekről*, I. 1 (403 a).

⁸⁵ Apuleius: *Szókratész istene*, 13. Lásd még Plótinos, *Enneades*, III,5,6.

meg, mint olyanokat, amelyek mozgásuk révén az idő elvét testésítik meg – van szemük arra, hogy az értelemben az ideák szépségét bámulják, amelyet folyamatosan imádnak, és van szemük arra is, hogy a lenti érzékelhető dolgokra tekintsenek; nem azért, hogy szeressék vagy kívánják szépségüket, hanem közvetítsék azt [a szépséget] számukra, és hogy megajándékozzák őket vele.

A mi lelkeink, mielőtt a testhez lennének kötve, ugyanolyanok, mint a kétarcú lelkek, mivelhogy – amint Platón a *Phaidros*-ban mondja – minden lélek, és ezen minden természete szerint gondolkodó lelket ért, törődik az egész anyagi világgyetemmel. Tehát mielőtt e földi testbe zuhannának, a mi lelkeink is hasonlóképpen két arccal rendelkeznek, azaz egyszerre képesek szemlélni az értelmi dolgokat, és gondoskodni az érzékelhetőkről; ám amikor a testbe leszállnak, olyanra lesznek, mintha kettévágták volna őket, és két arcukból csak egy maradt volna nekik. Ezért mindig, amikor ezt a megmaradt arcukat az érzékelhető szépség felé fordítják, híjával maradnak a másik látásának. Ebből fakad, hogy senki sem lehet egyszerre a közönséges és az égi szerelem birtokában; s ezért kiált fel Zarathusztra a fenti szépség látására biztatva: „Nyisd ki jól a szemed, és tekints felfelé!”

Beszédes bizonyság erre, hogy sokan, akiket magával ragadott az értelmi szépség látványa, ugyanezen okból testi szemükre megvakulnak, amelyekkel az érzékelhető szépséget láthatnák. Erről szól Kallimachos versében Teiresiás története, hogy amikor Pallast mézítelenül megpillantotta – ami nem jelent mást, mint az ideák ama szépségét, amelyből minden igaz bölcsesség fakad, melyet nem fed vagy takar el az anyag –, nyomban megvakult, s Pallas maga tette őt jóssá, úgyhogy aki kioltotta testi szemeit, megnyitotta értelmi szemeit is egyben, melyekkel ugyanúgy látta az eljövendő dolgokat, mint a jelent. Homéroszt is, akibe Achilleus árnya lehelt költői ihletet, méghozzá olyan erőset, hogy költészete minden bölcsességet magában foglal, ő maga vakította meg testi szemeire. Pál apostol csak azután emelkedett fel a harmadik égbe, hogy az isteni dolgok látványától az érzékelhető dolgok látására adott szemeire megvakult. Erről az elragadtatásról talán még beszélni fogunk valahol.

Visszatérve tehát fő tárgyunkhoz, azt állítom, hogy lelkünk, amíg az érzékelhető dolgok felé fordul, nem élvezheti az értelmi szépség látványát, és ezért, jöllehet mindannyiunk lelkének értelmében

örökké él az égi szerelem, mégis csak azok élvezhetik, s ezek igen kevesen vannak, akik teljességgel elfordulnak a testtel való törődéstől, és Pállal együtt elmondhatják, hogy nem tudják, még a testben vannak-e vagy a testen kívül. Ebbe az állapotba eljuthat ugyan néha az ember, de kevés ideig lehet benne, mint például azok, akiket elragadtatottaknak nevezünk. Ennek az elszakadásnak az okairól sok mondanivalónk lenne, amit majd Platón *Lakomájához* tervezett kommentárunkban részletesen elő is adunk, mivelhogy mások, akiket én olvastam, nem mondtak róla eleget.

Tehát van bennünk egy örök és lényegünket illető szerelem, az, amely az értelemben van, ami angyali, nem emberi. Aztán lelkünkben, amely természeténél fogva szabad, és fordulhat mind az érzékelhető, mind az értelmi szépség felé, háromféle szerelem születhet, mivelhogy vagy az érzékelhető szépséget szereti, vagy a másik égit. Ha az érzékelhető, akkor vagy fizikailag vágyik vele egyesülni, és ez a vágy, mivel irracionális ítéletből származik, vagyis abból az elképzelésből, hogy a szépség abból a testből jön létre, amelybe helyeztett, állati és irracionális szerelem; vagy pedig értelmével kíván vele egyesülni, vagyis önmagában megőrizve a szépség képmását, és lelkének figyelmét és gondolatait szüntelenül ráirányítván azt magához kapcsolja, s magát ahhoz, amennyire csak tudja.

Ez utóbbi szerelmet, mivel racionális ítéletből születik, vagyis tisztában van azzal, hogy a szépség nemcsak hogy nem az anyagi testből nyeri eredetét, hanem még veszít is tökéletességéből és méltóságából amiatt, hogy azzal keveredett, s akkor nyeri azokat vissza, amikor a lélek erejének köszönhetően különvált az anyagtól – nos, ezt emberi és racionális szerelemnek nevezzük; az emberek nagy részét ez a két szerelem ejti rabul. Ám azok, akiknek értelmét a filozófiai tanulmányok megvilágítják és megtisztítják, tudják, hogy az érzékelhető szépség egy másik, tökéletesebb szépségnek a képmása, faképnél hagyván az előbbi szerelmet, az égi szépséget óhajtják látni. Ez tehát a harmadik szerelem, amely már bizonyos részben az égi szépséget ízleli meg, lévén hogy van már valamiféle emléke róla. S ha az ilyenek kitartóan folytatják értelmük felemelését, végül elérik azt az angyali és értelmi szerelmet, amelyet, jóllehet korábban is bennük volt, mégis, minthogy más dolgokkal voltak elfoglalva, nem vettek észre. Joggal mondhatjuk hát

róluk, hogy a fény világított a sötétségben, de a sötétség nem fogadta be azt.⁸⁶ Erről a dologról részletesen beszélünk majd a jelen költemény hatodik stanzájának kifejtésében, amelynek előadására mindjárt rátérünk, csak előbb szeretnénk olvasóink figyelmébe ajánlani, hogy az Aristophanés által Platón *Lakomájában* elmesélt mítosz megvilágíthatja az ezen értekezésünk második fejezetében mondottakat.⁸⁷ Ám mivel költőnk semmi erre vonatkozót nem érintett, jelenleg nem feladatunk, hogy ezt értelmezzük.

IV. KÖNYV

AZ ELSŐ STANZA

*Szerelem, melynek kezétől szívem gyeplője
Függ, s kinek szent birodalmában
Nem restellte táplálni
A tüzet, mely általa már benne fellobbant,
Mozgatja nyelvem, kényszeríti elmém,
Hogy elmondjam róla, mit égő keble
Magába zár, de szívem visszaretten,
S nyelvem képtelen e tette, mely hatalmas.
Sem elmondani nem képes, mi bennem zajlik, se védekezni,
S mégis illenék, hogy tárgyam kifejtse;
Erő nagyobb erővel fel nem érhet.
De mivel lusta elmémnek a szerelem ama szárnyakat
Ígérte, amelyekkel először szívembe
Leszállt, ámbár a csúcsára,
Úgy hiszem, szárnyaitól soha meg nem válok;
Fészket rak – ameddig élénk
Ragyogásának fénye segíti szívem,
Feltárhatom, remélem, mit róla magában rejtve hordoz.*

⁸⁶ János 1,5. Ismét a *Heptaplus* magyarázatainak egyik gondolatcsíráját láthatjuk. Vö. i. m. 51.

⁸⁷ Lásd Ficino *Lakoma*-kommentárjában a kettévágatás értelmezését. I. m. IV, 4, 39: „A lélek két fénnel ékesítve teremtetett – Miért száll le a testbe.”

Az egyik és a másik szerelem tárgyalása két különböző tudományra tartozik. A közönséges szerelmet a természetfilozófus és az erkölcsfilozófus tanulmányozza, az isteni szerelmet a teológus, vagy ha a peripatetikusok módjára akarnánk mondani, a metafizikus. Mindkettőről kitűnően szólt Salamon: a közönségesről a *Prédikátor könyvében* mint természetfilozófus, a *Példabeszédek könyvében* pedig mint erkölcsfilozófus; az isteni és égi szerelemről az *Énekek énekében*; s ezért a zsidó Johanan és Manaen s a kaldeus Jonathan azt mondja, hogy a *Szentírás* minden éneke között ez a legszentebb és a legistenibb. Ezt a két szerelmet elsősorban két költő tárgyalta toszkán nyelven: a közönséges szerelmet Guido Cavalcanti egyik dalában, a másikat, vagyis az égit költőnk a jelen művében, melyben jóllehet egyikről és másíkról is szól, mégis főként az égivel foglalkozik, s a másíkról csak úgy beszél, mint annak halovány képmásáról.

„Szerelem, mely fogva tartja szívem”,

és több sor után hozzáteszi:

„Mozgatja nyelvem, kényszeríti elmém”

Így kezdődik tehát a jelen költemény; a másik pedig, amit Guido írt, a következőképpen:

„Hölgyem arra kér, mondanám el”,

és magyarázóik szerint azon a Hölgyön a szerelmet kell értenünk – a két költő között tehát három különbséget vélek felfedezni a verskezdetek tekintetében.

Az első, hogy Guido azt mondja, hogy a szerelem kéri őt, költőnk pedig, hogy kényszeríti. A másik, hogy ő nevéen nevezi a szerelmet, amit Guido nem kívánt megtenni. A harmadik, hogy az utóbbi nőként ábrázolja, emez pedig nem, hanem szokásos nevéen nevezi, ami az olaszban hímnemű. Ezek a különbségek nem valamelyikjük tévedéséből vagy a véleményeik közötti eltérésből fakadnak, hanem az egyik és a másik is a szerelem ama természetének megfelelően beszél, amely költeményük tárgya. (Az előző fejezetben el-

mondtam, hogy Guido a közönséges szerelemről szól, költőnk pedig az égiről.)

Nem szabad, hogy a gondolkodó lélek alá legyen vetve a közönséges szerelemnek, sőt uralkodnia kell felette, mivelhogy az⁸⁸ a lenti, érzéki vágyban található, az pedig a lélek gondolkodó részének van alávetve. Ezért amikor erről beszél, Guido azt mondja, hogy a szerelem *kéri őt*, és nem *kényszeríti*, hogy megmutassa, az érzéki vágy nem tehet erőszakot az értelmén. Ahogy sokan, akik hibáikat mentegetve azt mondják, hogy az emberi gondolkodásból fakadó elhátározás nem képes ellenállni az érzékek rohamának, amely ugyan kérheti az értelmet, vagyis terelheti és csábíthatja kívánságai felé, melyeknek, ha nem túlzóak, az értelem gond nélkül engedhet, és beleegyezhet kéréseikbe, de kényszeríteni nem kényszerítheti semmiképpen. Épp ellenkezőleg áll a dolog az égi szerelemmel, amely lévén hogy – amint a második értekezésben tisztáztuk – az értelmi részben található, a gondolkodás ennek van alávetve, merthogy alatta áll; s nem is őrzi meg szabadságát a lentebbi természet, ha csak a magasabb természetnek nem szolgája, immár teljesen magától. Ezért költőnk helyesen veti alá magát az égi szerelem erőszakának, hisz hatalmas szabadságot ismer fel benne.

A másik eltérésnek, vagyis annak az oka, hogy Guido a szerelmet nem nevezi saját nevéen, az, hogy a közönséges szerelem nem igazi szerelem, hanem miként az érzékelhető szépség nem az igazi szépség, hanem annak képmása, úgy ez a szerelem is csupán hasonmása és árnyéka az égi szerelemnek, amely egyedül tarthat jogosan igényt a szerelem szent nevére, és a másakra csak úgy illik, mint ahogy Herkules szobrát Herkulesnek, Heléna akár festményen, akár szobron ábrázolt arcát Helénának szoktuk nevezni.

A harmadik eltérés oka – vagyis annak, hogy Guido női néven, költőnk pedig hímnemű nevéen nevezi a szerelmet – az, hogy a közönséges szerelem úgy viszonyul az égihez, mint tökéletlen a tökéleteshez: a püthagoreusok ugyanis a nőivel a tökéletlen, a hímneművel a tökéletes természetet jelölik. Azt is hozzáfűzhetnénk ehhez, hogy a közönséges szerelem, amely a testi szépségre irányul, inkább a nőkhöz fűződik, mint a férfiakhoz; az égivel azonban épp

⁸⁸ Ti. a közönséges szerelem.

ellenkezőleg áll a dolog, ahogy Platónnál *A lakomában*, Pausanias beszédében szerepel, mivelhogy a közönséges – az érzékelő lélek szenvedélye lévén – nagyon alkalmas arra, hogy a szeretkezésben való egyesülés felé taszítson, minthogy a léleknek az a része inkább irracionális, mint racionális. Ha pedig esendőségénél fogva az ember ezen aktus rabjává válik, jobban teszi, ha egy nővel kezd és nem egy férfival. Az égi szerelemnél, amelynél nincs meg ez a veszély, ez ellenkezőleg van, hisz egészen a lélek és az értelem spirituális szépségére törekszik, amely sokkal tökéletesebben található meg a férfiakban, mint a nőkben, ahogy minden más tökéletesség esetében látjuk. Ezért mindazok, akiket ez az isteni szerelem gyújtott lángra, nagyrészt valamely nemes természetű ifjúba szerettek bele, akinek kiválósága még kedvesebb volt a másik számára, amennyiben szép testben volt található, s nem kéjnők serege kényeztette őket, akik az embert nemcsak hogy nem vezetik a szellemi tökéletesség bármilyen fokára, hanem mint Kirké, teljesen állattá változtatják. Sókratész ezzel⁸⁹ a szerelemmel szerette nemcsak Alkibiadést, hanem Athén ifjúságának legelmésebb és legheylesőbb tagjait. Így szerette Parmenidész Zénont, Orpheus Musaiost, Theophrastos Nikomachost, Xenophón Kleiniast; s közülük senki nem vágyott szeretettjével semmiféle rút dologra, ahogy sokan hiszik, akik a saját gyalázatos vágyaik mértékével mérik az ő magasztos gondolataikat, hanem csak hogy a külső testi szépség arra ösztönözze őket, hogy a szeretett személy lelkének szépségére tekintsenek, amelyből az kisugárzott, és testi szépséggé lett, és minthogy a lélek szépsége mintegy az angyali szépségből való részsedés, amikor magasabbra szállunk, a szemlélődés egy magasabb fokára emelkedünk, olyannyira, hogy eljuthatunk minden szépség első forrásához, ami Isten. Ez az a gyümölcs, amelyre Platón szerelmével törekedett, és nem az a gyalázat, amit Dikaiarchos a szemére vet. Ezt az állapotot gyakran elérte Sókratész, aki Phaidros szépségétől elbűvölve az Ilissos folyó partján többször a teológia legmagasztosabb tanításait zengte.

Kinek keze által ... a szív.

⁸⁹ Ti. az égivel.

Az isteni bölcsesség által a teremtett dolgokra kirótt egyéb törvények között találjuk a következőt, amely talán a legfontosabb: hogy minden alacsonyabb rendű dolgot a közvetlenül fölötte levő irányít, és amíg engedelmeskedik neki, a lentebbi minden bajtól megóvva akadálytalanul jut el a számára rendelt boldogsághoz. Ha viszont túlságosan szereti saját szabadságát, és előnyben részesíti a szabados életet a hasznosabb élettel szemben, és mint egy kamasz, a magasabb természetnek való engedelmség helyett fellázad tanítója ellen, kétféle büntetés sújtja. Az első az, hogy miként a hajó, amelyet elhagyott kormányosa, hol egyik, hol másik sziklához csapódik, a partot érés reménye nélkül; a másik az, hogy elveszíti az uralmat a neki alárendelt természetek fölött, amelyek úgy tartoznak alá, miként ő is az alá, amely ellen fellázadt, amit, hogy még nyilvánvalóbb legyen, szent tanításoknak a teológusok által folyton idézett példáin keresztül fogunk megvilágítani. Az irracionális természetet egy másik természet gondviselése vezérli, és tökéletlensége miatt nem alkalmas semmilyen más természet irányítására úgy, ahogy Isten kimondhatatlan tökéletessége révén mindenről gondoskodik, s neki senki gondviselésére nincs szüksége. Isten és az állatok mint két véglet között helyezkedik el az angyalok és a gondolkodó lelkek természete, akiket egyrészt mások irányítanak, másrészt ők is irányítanak másokat. Az első angyalok, akiket közvetlenül Isten világít meg és mintegy kitanít, intik és tanácsokkal látják el a lentebbi angyalokat, ahogy Dániel prófétánál is olvassuk, s amit Dionysios Areopagitis részletesen kifejt. Az angyalok utolsó rendjét, amely közvetlen kapcsolatban áll velünk, a platonisták és a püthagoreusok *daimónoknak*, a zsidók *issimnek* nevezik, ami az 'ember' jelentésű *is* szóból ered – minthogy pásztorai és őrzői az embereknek. A mi kormányzásunkkal lettek megbízva úgy, ahogy mi az egész irracionális természetével. Ezért helyesen mondja Dániel, hogy az emberek kevéssel gyengébbek az angyali természetnél, és a lábuk alá vannak vetve a nyájak, a halak, a madarak és minden okatlan állat. Ezekhez a szavakhoz azonban meg kell jegyeznünk, hogy az állatok sokkal távolabb állnak a mi tökéletességunktől, mint mi az angyalokétól; ezt jelenti az, hogy az állatok a lábunk alá vannak vetve, s mi nem esünk messze az angyalok méltóságától. Tehát míg az első angyalok az isteni hatalom igájának vetik alá magukat, saját méltóságukat, hatalmukat és tekintélyüket pedig a többi

teremtmény fölött terjesztik ki. Ám ha saját kiválóságuk túlzott szeretetéből Istennel egyenrangúvá kívánnak válni úgy, hogy miként ő, egyéb segítség nélkül, pusztán a maguk erejére kívánnak támaszkodni (ebbe a hibába a kegyelem ajándéka révén, mellyel megerősítettek, már nem eshetnek, de teológusaink és a régi kabbalisták szerint beleesett bizony Lucifer és követői), akkor az ő szépségétől a legmélyebb nyomorúság mélyére taszítatnak, és a többi teremtmény fölötti minden hatalom elvételétől, miként Lucifertől is elvételétől, aki most, látván, hogy kikerültünk uralma alól, irigyen ármánykodik folyvást javaink ellen. Hasonlóképpen, amíg Ádám alávetette magát a fentieknek, s míg fel nem lázadt az isteni útmutatás és tanács ellen, boldogan élt, és minden állatnak parancsolt. Azonban mindkét dolgot elveszítette, amikor arra vágyott, hogy a jó és rossz tudása révén hasonlítson magához Istenhez, és ezáltal megszabaduljon kormányzása alól, mint amire már nincsen szüksége, s a tiltott gyümölcsöt megízlelve eltért az isteni parancstól.

Ugyanezt a rendet láthatjuk a kisebbik világban,⁹⁰ vagyis lelkünkben, melyben az alacsonyabb rendű képességeket a magasabb rendűek vezérlik és okítják, és amíg nekik hisznek, hibátlanul elvégzik valamennyi feladatukat. A képzelőerő gyakran korrigálja a külső érzékek tévedéseit; az elme kiigazítja a képzelőerőt, és az értelem megvilágítja az elmét, és csak akkor esünk hibába, amikor a túlságosan merész képzelőerő nem bízik az elmében, vagy az értelemtől elfordult elme túlságosan bízik saját erejében. A vágyakozó képességeknél hasonlóképpen az érzéki vágyat az ésszerű vágy irányítja, az ésszerűt pedig az értelmi – költőnk éppen erre utal finoman, amikor azt mondja, hogy szívének gyepelője a szerelem kezétől függ.

Második könyvünkben megállapítottuk, hogy az égi szerelem értelmi vágy, ezért minden jól elrendezett lélekben minden egyéb vágyat ennek kell irányítania – ezt az irányítást itt a gyepelő ábrázolja, a *Phaidros*-ban szereplő képet utánozva.⁹¹ Tehát azt mondja, hogy szívét a szerelem zabolázza, vagyis minden vágya tőle függ, s azért a szívét mondja, mert általában, ahogy a filozófusoknál és a szent szövegekben is megfigyelhetjük, a lélek megismerő képességeit a fejhez, a vágyakozó képességeket pedig a szívhez szokták kapcsolni.

⁹⁰ *Nel picciol mondo* – a mikrokozmoszban.

⁹¹ Platón: *Phaidros*, 246a–249d.

S kinek szent birodalmában...

Ha valaki másoktól újabb jótéteményt vár, nem ébresztheti fel alkalmasabb módon maga iránt a bőkezűséget, mint ha hálásnak mutatkozik a korábban kapott jótéteményekért. Ezért költőnk, minthogy segítséget remél a szerelemtől jelen vállalkozásához, kinyilvánítja legmélyebb háláját a szerelem tüze miatt, melytől hevítve a költő tehetsége az égi értelmi szépséghez emelkedik; nem keletkezését, s nem is növekedését illetően, érdemeit vagy erőit ecsetelve beszél róla, hanem alázattal méltatlannak nevezi rá⁹² magát, s megmutatja, hogy a szerelem kegye révén lobbant fel, s nőtt nagyra benne.

De a szív...

Miután megmutatta, hogy a szerelem volt az, aminek sürgetésére és parancsára fogott e vállalkozásba, az első stanza további részében kijelenti, hogy egyrészt nem reméli, hogy önmagában képes lenne ekkora súlyt elhordani, másrészt úgy reméli, a szerelem segítségével elérheti a kívánt eredményt.

S nyelvem...

Ugyanaz az alkalmatlanság, amely a nyelvet képtelenné teszi arra, hogy e hatalmas feladat eszközévé legyen, erőtlenné teszi arra is, hogy ellenkezzen és szembeszálljon egy nagyobb erővel, aki mozgatja, hogy beszéljen.

Ama szárnyakat megígérte...

Költőnk itt a teológusok és metafizikusok magasztos kijelentését érinti, miszerint valahányszor, amikor azt mondjuk, hogy egy magasabb erény leszáll belénk, ezt nem úgy kell értenünk, hogy az a magasból valamely alacsonyabb helyre kerül, hogy hozzánk kapcsolódjon, hanem minket vonz magához ereje révén, és az ő leszáll-

⁹² E tűzre. Lásd a költemény folytatását: „[...] akinek szent birodalmában / nem volt számára méltatlan táplálni / a tüzet, mely általa már benne fellobbant” ([...] nel cui sacro regno / nutrir non ebbe a sdegno / la fiamma che per lui già in quel fu accesa).

lása belénk valójában annyi, hogy felemel minket magához, mert különben az efféle egyesülésből tökéletlenség származnék azon erény számára, nem pedig tökéletesedés annak számára, aki befogadja azt. S ami a hétköznapi ember szokásos elképzelését megtéveszti, az az, hogy a szellemi dolgok egyesülését úgy gondolja el, mint a testi dolgokét, melyek helyzetük és helyük közeledése révén egyesülnek. Ezért úgy vélik, az értelem fénye nem egyesülhet más-ként lelkünkkel, csak ha az, mint egy föntebbi régió lakója mintegy, leereszkedik az égből a földre, hogy velünk egyesüljön. Erre utal költőnk, amikor azt mondja, hogy azok a szárnyak, amelyekkel a szerelem leereszkedett, ugyanazok, amelyekkel ő felemelkedhet a szerelem titkos tanításának magasztos szemléléséhez.

Ámbár a csúcson...

Itt két dolgot mutat be költőnk: az első, hogy az a szerelem, melynek uralma alatt élt és él, az égi és nem a közönséges szerelem, mondván, hogy az a szíve csúcsára ereszkedett le – ezen az örökkévaló lélek magasabb erőit értve, mivel az alantasabbak, amelyek az érzékelő képességek, a közönséges szerelemnek adnak szállást. Másrészt arra utal, hogy mivel a szerelem már régóta lakozik benne, és szívében fészket rakott, híven és igazsággal tud róla beszélni, mint számára megszokott és bensőséges dologról.

MÁSODIK STANZA

*Elmondom én, a szerelem a teremtetlen jó
Isteni forrásából miként száll ide alá,
Mikor született meg először, s miáltal
Mozgatja az eget, formálja a lelkeket, irányítja a világot,
Aztán hogyan fészkel be magát az emberi szívekbe;
Mivel s hogyan kényszeríti emberek sokaságát,
Hogy fegyvert fogva küzdjön vitézül,
S tekintetét a földről az égre emelje,
Miként lángol, hevül, lobog, s mily törvény szerint
Fordítja az ég felé az egyiket, s hajlítja a föld felé a másikat,*

*Olykor e kettő közé hajtja, és ott tartja.
Ó fáradt rímeim, ti bágyadt s bizonytalan
Sorok, ki az, ki a földön általatok könyörög?
Úgy, hogy a legigazabbak lángra gyúlt szíve
Meghajol, s Apollónak könyörög.
Túl nehéz járom szorítja nyakam;
Ámor, add most ígért tollaid,
S erőtlen szárnyaim s vak utam vigyázd!*

Ebben a stanzában szerzőnk két dolgot tesz: előbb röviden felvázolja, mit kíván a szerelemről előadni, majd mintegy megrendülve a tárgy nagyságának iménti említésétől, melyet kifejtteni szándékozik, visszatér az invokációhoz, s a szerelem mellett Apolló segítségéért is könyörög. Az első részt illetően elmondja, arról fog beszélni, hogy

*a szerelem a teremtetlen jó
isteni forrásából*

vagyis az isteni szépségből, mint említettük, minden szépség és következőképpen a belőle születő szerelem első eredetéből *leáramlik ide*, vagyis lelkünkbe, melyben végül megállapodik ez a befolyás.

S a következő stanzában el fogja mondani, *midőn korábban megszületett*, vagyis miként született meg az anyagi értelemben Venus, azaz az ideák szépségének születése napján, akiről a második könyvben három fontos dolog hangzott el: az első, hogy azon ideák rendje, melyeket mi Venusszal igyekszünk ábrázolni, annak a gondviselésnek a rendje, mely ezt a lenti világot irányítja és kormányozza. A második az, hogy az ideák ragyogásában az anyagi értelem bőkezű hozzájárulása révén részesedik a gondolkodó lélek, melynek révén a tökéletes értelem szerelmes körforgással mozgatja az égiteket.⁹³ Erről a három dologról ígéri költőnk, hogy beszélni fog, letebb hozzáfűzve, hogy elmondja majd, a szerelem miként

mozgatja az eget, alakítja a lelket, s irányítja a világot.

⁹³Plótinosznál az értelem nem vesz részt a testi világ irányításában, ez a világlélek feladata.

S az ég mozgatásával kezd, ami az utolsó okozat, s attól szép sorjában felemelkedik az elsőhöz, ami a világ irányítása a gondviselés igaz mértéke szerint. Ámbár később, amikor az ígért kifejtésnek nekifog, fordított sorrend szerint halad, amit azért tesz költőnk, hogy jelezze, hogy amikor valamely igazságot kutatunk, s értelmünkben csak annak homályos fénye és zavaros ismerete sejlik fel, a megfelelő és kellő sorrend, miként Aristotelész kijelenti, a hozzánk közelebb álló és számunkra ismertebb alacsonyrendű dolgoktól a magasabb rendűek felé haladni. Mindazáltal, ha már megtaláltuk az igazságot, s ha valaki tudományosan és – amint Platón általában megjegyzi – tökéletesen⁹⁴ akarja azt tárgyalni, írásában a dolgok természetes rendjét kell követnie, vagyis miként a fönti dolgokból áradnak ki és származnak a lentiek, úgy a tudományos módszer szerint a föntiek megismerésétől haladunk a lentiek megismerése felé.

Erről a három okozatról általában az egész költemény során úgy beszél, ahogyan a hely megkívánja, s úgy kell értenünk, hogy a szerelem ezeknek az okozatoknak nem a tényleges oka, mert nem ő az, aki létrehozza az anyagi értelemben az ideákat, hiszen ez Isten; és nem ő ragyogja be a lelkeket az ideák fényével, hiszen ezt az értelem teszi; sem az eget nem ő mozgatja, hiszen ennek a saját lelke a mozgatója; hanem azért mondjuk oknak, mert nélküle az említett okozatok nem követnék eredeti okaikat. Ugyanis, ha az értelem nem fordulna vissza Istenhez, a lélek pedig az értelemhez, amely visszafordulásnak a szerelem az oka, és az értelembe az ideák, a lélekbe pedig a specifikus okok nem szállnának alá, melynek révén ha a lélek nem volna tökéletes és fényteli, nem lenne megfelelő ok az ég mozgatására, a lenti anyag kebeléből pedig a formák előhívására.

Tehát költőnk arról fog szólni, hogy miként oka a szerelem ezen okozatoknak, majd végül elmondja, az emberek az égi szerelem révén miként kénytelenek felemelkedni a földtől, vagyis az érzékelhető dolgoktól az éghez, azaz a fennkölt szellemi dolgokhoz. S bemutatja, hogy mi szerint és mi módon él bennünk hol az égi szerelem, hol pedig a közönséges, amely a föld felé húz le, hol pedig e két véglet között egy köztes állapotban leledzünk, ahogy majd költőnk az utolsó stanzákban utal erre, s amit mi is hosszan tárgyaltunk az előző könyvben.

⁹⁴ Szó szerint: istenien – *divinamente*.

Az égi szerelmen a szerelem ötödik és hatodik fokát értjük, a közönségesen az első hármát, a köztes állapoton pedig a negyedik fok értendő. Ezekről itt nem szükséges szólnunk, mert az V., VI. és VII. stanza értelmezésében, melyekben költőnk ezekről beszél, bőségesen fogjuk e témát tárgyalni. Ami a második részt illeti, csak egyetlen homályos pontot kell tisztáznunk, tudniillik hogy mi okból kéri költőnk a szerelem mellett Apollón segítségét is. Ehhez tudnunk kell, hogy mindenkinek, aki egy bizonyos tárgyról beszélni óhajt, két dologra van szüksége. Először is mélységében meg kell értenie azt a természetet, másodszer pedig megfelelőképpen és elegánsan kell magyaráznia elveit és hatását akár szóban, akár írásban. Az előbbi eléréséhez nemcsak az szükséges, hogy elméjében alapos ismerettel bírjon a dologról, hanem teljesen azzá is kell válnia. Nem is fog az soha helyesen ecsetelni egy szomorú ügyet, akinek a lelke nem öltötte még magára a bánatot. Akinek hadi cselekményekről kell írnia, például hogy miként zajlott le egy csata, nem elég, hogy egyszerűen tud erről, de ha beszédével érzékeltetni kívánja, s híven akarja kifejezni azt, előbb önmagában kell felvennie hasonló lelkiállapotot, és így tovább minden más tárgyat illetően; ezért aki a szerelemről kíván beszélni, annak szerelmissé kell válnia. Ki más változtathatná át a vizet tűzzé, ha nem a tűz? Mi más változtathatna bennünket szerelemmé, ha nem a szerelem? Ezért hát annak a segítségét kell kérnünk, akiről írni szándékozunk, mivel nem írhatunk róla, csak ha már eggyé váltunk vele. A második feladat véghezviteléhez annak segítségére van szükségünk, aki az ékesszólás adományát ajándékozhatja, amit a régiek a Múzsáknak és Apollónnak tulajdonítanak. Emiatt hívja tehát segítségül költőnk Apollónt és a szerelmet, hasonlóképpen ahhoz, aki esetleg nászról vagy háborúról ír, s az ékesszólás adományozóin kívül Marsot és Hymeneust hívja segítségül. Részletesebben szólnunk majd minderről *Költői teológiánk* első könyvében.⁹⁵

Itt ennyi elegendő a jelen magyarázatunkhoz. S nem ok nélkül való, hogy a szerelmet először egyedül szólította meg, Apollónt pedig a megfelelő ismétléssel kísérve, azaz a szerelmet újra segítségül híván. Ugyanis kellően felfoghatjuk egy dolog felől az igazságot, és jól megérthetjük azt, anélkül, hogy beszélénk vagy íránk

⁹⁵ Ez az a tervezett műve, melyet már említettünk, s amely nem maradt ránk.

róla; viszont nem tudunk róla sem írni, sem beszélni, ha előbb nem fogjuk fel, és nem értjük meg. Ezért nem elég számunkra a szerelem segítségével és jóindulata, amikor létét kutatjuk, hanem szükségünk van vele együtt Apollón segítségével is. Apollón segítségével pedig nem állhat meg a szerelem nélkül, azzal a kiegészítéssel, hogy amint a megértés megelőzi a magyarázatot, úgy méltán kellett előbb (miként költőnk tette) a szerelmet segítségül hívnia, amit az első stanzában tett meg, s aztán Apollónt, amit most a másodikban ejtett meg.

HARMADIK STANZA

*Midőn az igaz égből letérve leszáll
Az angyali értelemben az isteni fénysugár
Amely első sarját
Eleven lombok alatt világítja meg s alakítja,
Ő, aki az első jót keresi és akarja,
Veleszületett vágya révén, mely lángra gyújtja,
Benne tükröződve
Erőre kap, mely gazdag keblét festi, s alakítja.
Eztán az első vágy, mely átformálja őt
A teremtetlen fény eleven Napjánál
Csodásan kigyúl akkor, s lángra lobban.
Az a hev, az a tűz s az a láng,
Mely a homályos értelemből és az égből jött
Fényből felragyog
Az angyali értelemben, az első és igaz
Szerelem, jámbor vágy, mely
Hiányból és bőségből született akkor,
Midőn az ég szülte azt, kit Ciprus tisztel.*

E harmadik stanzában költőnk igen elegánsan rávilágít, hol és hogyan születik meg először a szerelem. S mivel második könyvünkben bőségesen tárgyaltuk ezt az egész témakört, itt elég lesz a szavak egyszerű értelmezése. Ha az egész stanza jelentését akarjuk összefoglalni, ez a következő: amikor Istentől az angyali értelemben

leszáll az *első sarj*, vagyis Isten első teremtménye: az ideák bősége, mivel az angyal azok tökéletességére vágyik, Isten felé fordul, és általa tökéletesen birtokába jut annak, amire vágyott, amit minél teljesebben bír önmagában, annál hevesebben szeret. Végül azzal zárja, hogy a vágy, amely még a homályos értelemben születik, az a szerelem, amelyről a jelen stanzában beszél. Tehát azt mondja:

Midőn az igaz égből...

vagyis Istentől, aki minden között a legelső, miként az ég minden testi dolog között. Azért mondja, hogy *igaz*, mert a püthagoreusok és a régi teológusok általában csak az elgondolható és szellemi dolgokat tekintik valósnak, s az érzékelhető dolgok szerintük csupán képmásai és árnyékai azoknak, úgy különbözvén tőlük, mint az alkimiai arany, amelyet a természetes és igazi arany utánzásával hoztak létre. S mivel a filozófus és a szofista között ugyanez a különbség, hiszen a filozófus az igazságot keresi, a szofista pedig a látszatot, ezért mondják a régi platonisták, hogy az érzékelhető dolgok alkotóját szofistának kell nevezni. Ám nehogy tévedésre adjunk okot bárki számára is, meg kell jegyeznünk, hogy Istent nem úgy nevezzük igaz és intelligibilis égnek, mintha ennek az érzékelhetőnek lenne az ideája – mivel, amint az első könyvben már tisztáztuk, az ideákat az első értelemben hozta létre Isten –, hanem hasonlatképpen és átvitt értelemben nevezzük égnek. Ugyanis miként az ég a világ legfelső részeként a világ minden egyéb részeit magában foglalja és megőrzi, úgy Isten is a maga oszthatatlan és egyszerű egységének végtelen körében minden teremtett dolgot magában foglal és megóv. *Leszáll az isteni fénysugár*, vagyis az Istenből kiáramló ideák fénye, minden szellemi fény forrása, amint az égen járó Nap a forrása minden érzékelhető fénynek; márpedig azt mondjuk, a Nap ott jár, ahová fénye és hatása eljut. *Az angyali értelemben*: az értelem és intellektus az maga, amit az a fény *megvilágít és kialakít*, mivel, mint fentebb tisztáztuk, az ideák az angyal lényegi formái; ezért nem volt elegendő azt mondani: megvilágítja, ami csak esetleges tökéletességet mutatott volna. *Első sarját*, vagyis az angyalt, Isten első teremtményét, eleven lombokkal, azaz az ideák ékességével. Hogy ezt költőnk miért lombokkal ábrázolja, világos lesz annak a

számára, aki felidézi magában, amit a második könyv 14. fejezetében mondtunk; ez pedig nem más, mint hogy Platón az angyal formátlan lényegét Jupiter kertjével ábrázolja, melybe az ideákat mint örökzöld lombú fákat ülteti Isten. S azért nevezi elevennek, mert csupán azt nevezhetjük élőnek, ami magában hordozza azt az elvet, amely végbeviszi működését, amit néha tágabb értelemben benső mozgásnak neveznek. Ebből az következik, hogy mivel az angyal az ideák révén bírja magában azt a benső elvet, amellyel végbeviheti működését, ami a gondolkodás, méltán lehet mondanivaló, hogy életét azoktól nyeri, mely élet minden bizonnyal nemes és méltó, s amiről Dávid azt mondja Istennek: „adj nekem értelmet, és én élni fogok”,⁹⁶ úgy vélvén, hogy aki anélkül él, inkább tekintendő halottnak, mint élőnek, aki pedig részese, tökéletes életet él, mely kíváncsú és örök, amelyet e világon a szemlélődő filozófusok ízlelnek meg a lehető legnagyobb mértékben.

Szerzőnk azért is illette az élő jelzővel az ideákat, hogy János evangélistát kövesse, aki – hogy jelezze, Isten az értelemben elsőként elültetett létet az ideák létmódja szerint teremtette – azt mondta: „és minden, ami benne lett, élet volt”.⁹⁷ Egybehangzanak mindezzel a kabbalisták titkos tanításai, akik a második *szefiroth*nak, vagyis számnak, amely az első atyától származik és az első ideaszerű bölcsességgel egyenlő, az élet nevét tulajdonítják.

Ő, aki az első jót keresi...⁹⁸

A fény megvilágítja és felhevíti a dolgokat, ám előbb világítja meg, és aztán hevíti fel, s azután, hogy felhevítette, az előbbinél tökéletesebben világítja meg, mivelhogy befogadják azt. Miután a hév lángra lobbantja azokat, hasonlatosabbá válnak a fény természetéhez, sokkal alkalmasabbá lesznek arra, hogy az formákkal ruházza fel őket. Így az ideák fénye az anyagi értelemben leszállván először megvilágítja azt, de nem tökéletesen; ámde azt követően, hogy e fénytől égő vágy heve és olthatatlan szomj támadt benne, hogy elteljen a mondott fény forrásánál, e hév tüzes szekér gyanánt ragad-

⁹⁶ *Zsoltárok*, 119,144. „A te bizonyosságaidnak igazsága örökkévaló, oktass, hogy éljek!”

⁹⁷ *János* 1,4.

⁹⁸ Szó szerint az első javát: „Lei ch' el suo primo ben ricerca...”.

ja felfelé, s arra a helyre érkezik, ahol az első atya, vagyis az irigységtől ment Isten végtelen bőkezűsége révén annyi csordul ki s árad belé az óhajtott fényből, mint valamiféle édes nektárból, amelynyit csak befogadni képes. S mivel minél többet iszik belőle, annál jobban kívánja – hiszen egyre jobban kívánja édességét –, ezért fűzi hozzá költőnk:

eztán az első vágy...

vagyis annak a vágya, hogy tökéletesen bírja az ideák szépségét, ez a vágy, azaz szerelem, szerelmessé teszi őt a szeretett dologba. Mondom, ez a vágy akkor, vagyis amikor az isteni ragyogással jobban eltöltekezik, annak révén, hogy közelebb jutott *a teremtetlen fény eleven Napjához*, aki Isten,

csodásan kigyúl akkor, s lángra lobban

veleszületett vágya révén. Kérdezhetné valaki: miért veleszületett? Mivelhogya az a vágy az ideák befogadása révén születik benne, melyeket nem a maga révén bír, hanem máshonnan: az első atyától származnak. Azt kell válaszolnunk, hogy jöllehet mástól kapja az ideákat, melyek e vágy eredetét jelentik, mindazáltal nem úgy kapja őket, mint járulékos dolgokat,⁹⁹ melyek elkülönülnének lényegétől, hanem mint az ő benső és lényegi tevékenységét,¹⁰⁰ s hogy ezt jelezze költőnk, és ne adjon alkalmat a tévedésre, hogy valaki esetleg azt higgye, hogy az ideák az angyalba mint lényegétől elkülönült és rajta kívülálló dolgokként szállnak alá, ezért mondta, hogy veleszületett, természetes és nem járulékos vágy ez a hév.

Az a hév, az a tűz s az a láng.

Amire itt utal költőnk, azt második könyvünkben elegendően tárgyaltuk, vagyis hogy az ideák szépsége birtoklásának a vágya – mely az önmagában homályos értelemről és az általa még tökéletlenül

⁹⁹ Akcidentális – *accidentale*.

¹⁰⁰ Aktusát – *atto*.

befogadott fénytől születik – az első szerelem a világon, és ez a legigazibb, miként az általa szeretett szépség is a legigazibb, ami csak elgondolható. És a már mondott dolgok alapján világos, miként születik a bőségből és az ínségből, melyeket Platón Poros és Penia néven nevez meg, és hasonlóképpen, akkor születik, amikor az Égtől világra jön Venus, akit Cipruson tisztelnek. Nem véletlen, hogy költőnk itt Poros és Penia nevét költői könnyedséggel egyaránt női névvel akarta jelölni, vagyis a bőség és az ínség nevével;¹⁰¹ ha Platón szavait pontosan követjük, az egyik hímnemű néven szerepel, a másik nőneműn.¹⁰² Ezt pedig azért tette, mert az ínség és a bőség, vagyis a szeretett dolog birtoklása vagy a tőle való megfosztottság nem elsőrendű és tényleges oka a szerelemnek, amelyről¹⁰³ fentebb azt mondtuk, hogy ezen az atyát értjük, hanem az okok azon fajtájába tartozik, amelyről a filozófusok azt mondják, hogy nélküle nem jön létre az okozat. S ezért a platonisták szerint ez az anyagi ok módjára és fajtájára korlátozódik, mint kevésbé lényegi és kevésbé méltó, amin az anyagot értjük; s ezért kívánta költőnk mindkettő nevét nőnemű főnévvel jelölni.

NEGYESEDIK STANZA

*Ez,¹⁰⁴ mivel először a gyönyörű Ciprusi¹⁰⁵
 Szerelmes karjaiban született,
 Örökkön-örökké követi
 Eleven szépségének tüzes napját.
 Eztán az első vágy, mely bennünk szunnyadt,
 Általa új ágyba ágyazódhat,
 S becses nyomát követvén
 Az első jóhoz érkezik el.
 Ő lobbantja fel bennünk a lángot, melynek révén*

¹⁰¹ *Richenza e inopia* – az olaszban nőnemű főnevek.

¹⁰² Poros hímnemű, vagyis férfialakként, Penia nőnemű, tehát nőalakként jelenik meg Platón mítoszában: *A lakoma*, 203b–c.

¹⁰³ Ti. az elsőrendű és tényleges okról.

¹⁰⁴ Ti. a szerelem.

¹⁰⁵ Ti. Venus, aki a mítosz szerint Ciprus szigete mellett született a habokból.

*Tőle származik az, mi benne él, bennünk fellobban, s hol
Elemésztve lángol a szív, lángolva felnő.
Általa csordul ki a halhatatlan forrás, ahonnan
Kiárad mindaz, mit majd az ég itt lent formálva mozgat;
Belőle indulva záporozik
Az a fény belénk, mely az egek fölé emel.
Általa lehel belénk
Az a teremtetlen Nap annyi ragyogást,
Hogy lelkünket örök szerelemre gyújtja.*

Minden dolog tökéletes ismerete abban áll, hogy megértjük természetét és valamennyi tulajdonságát, melyek abból következnek. Olykor az általunk ismert tulajdonságok révén kutatjuk a dolgok természetét, olykor pedig az ellenkező irányban, az önmagában vett természet ismeretétől indulunk el a tulajdonságok megértéséhez. Ez a módszer sokkal tökéletesebb, s ezt követte ezen a helyen költőnk is, aki miután a harmadik stanzában bemutatta a szerelem természetét, ennek alapján a mostaniban bemutatja fő tulajdonságát, s azután meghatározza a legkiválóbb hatások eredetét, melyeket a szerelem bennünk ébreszt.

Ez, mivel először a gyönyörű Ciprusi...

Az első tulajdonságot eredetével határozza meg, és ez az, hogy mivel az első és igaz szerelem, melytől minden egyéb szerelem függ, az ideák szépségéből született, amit Ciprusinak vagyis Venusnak hívunk, az említett okból szükségszerű, hogy minden szerelem a szépségre törekedjen, és feléje irányuljon, és ezért semmiféle rút vagy torz dologra irányuló vágy nem követelheti magának a szerelem szent nevét.

Eztán az első¹⁰⁶ vágy, mely bennünk szunnyadt...

¹⁰⁶ Az 1942-es Garin-féle kiadásban itt *primo* helyett *pigro* áll, ami lustát jelent. Ez azonban csak egy hibás kéziratból származik, hiszen a versben és más kéziratokban is, mint ahogy az *Opera omnia*-ban is e helyen *primo*, azaz első áll.

A szerelem második hatása a következő: általa ébred fel a vágy az égi és szellemi szépség iránt, melyet miután a test által leigázott lélek elfelejtett, minden rá irányuló vágy el van fojtva bennünk, és mintegy alszik. Ám a szerelem által újra felkeltve felébred, és a testek érzékelhető szépségétől a lélekéhez, és innen az anyagi szépséghez vezetve annak becses nyomát követvén végül minden szépség első forrásához, az istenség kebelébe juttat el minket.

Ő lobbantja fel bennünk a lángot...

Csodálatos és titkos tanítások rejlenek a következő öt sorban a szerelemtől, főként ott, ahol azt mondja, hogy a szerelemtől lobban fel bennünk a láng, amelyben elemésztené lángol a szív, s e haláltól lángolva mégis gyarapszik. E néhány szó mögé minden bizonyosan igen mély értelmet rejtett, ami a következő. Amennyiben lelkünk fokozottabban mélyed el valamely képességében vagy erejében, a többi képessége gyengébben működik, és amikor teljes egészében egyetlenegyre irányul, akkor a többi egyáltalán nem működik, kivéve azokat, amelyek az életben maradáshoz szükségesek. Hogy példákkal tegyük világosabbá: ha valaki mélyen elmerül képzelőerejében, akkor nem működnek a külvilág érzékelését szolgáló képességei. A tapasztalatban is láthatjuk, hogy egyesek, miközben erősen elmélyednek egy gondolatban, nem hallják azt, aki hozzájuk beszél, és nem látják azt, ami a szemük előtt van. Ugyanígy van azzal, aki teljesen gondolkodó része felé fordul, és pusztán az ész szemével ért, anélkül, hogy a képzelőerőt segítségül hívná; hasonlóképpen abból, aki szellemi részének gyakorlásához jut el, hiányzik az ész és minden egyéb alsóbbrendű megismerő képesség cselekvése és működése.¹⁰⁷ És mivel, miként az első könyvben mondtuk, a gondolkodó rész az ember sajátja, és szellemi része révén az angyalokkal mutat közösséget, az ilyen ember immár nem emberi, hanem anyagi életet él, és miután az érzékelhető világban meghalt, a szellemi világban újjászületik egy tökéletesebb életre. A mozgás és a tevékenység az élet jelei, ezek hiánya a halál jele. Te-

¹⁰⁷ Vö.: szinte minden meditációs technika az elme lecsendesítésével, azaz a gondolatok leállításával kezdődik.

hát amikor az emberben egyetlen emberi tevékenység sem látható, akkor igazán halott, ami az emberi lényt illeti – s ha abból szellemi lénygé válik, egy efféle halál révén emberből angyallá alakul át. És nem másként kell érteni a kabbalista bölcseknek azt a kijelentését, hogy Énoch Matatronban az Isten angyalává, vagy általában bármely más ember angyallá alakult át. S ezért, ha az isteni és égi szerelem, amelyről szerzőnk beszél, szellemi vágy (ahogyan a második könyvben meghatároztuk), nem is juthat el egy ilyen állapotba valaki, ha előbb a lélek emberi része meg nem hal.

Méltán mondja költőnk, hogy míg a szív, vagyis az emberi lélek, amely a szívben lakozik, szerelmes tűzben ég, meghal ebben a hévben, de elemészte nem gyengül, sőt gyarapszik, mert miután a tűz mint szent égő áldozatot teljesen elégette, feláldozván az első Atyának, a szépség forrásának, kimondhatatlan kegyelem révén boldogan Salamon templomához vezetetik, mely minden szellemi igazsággal ékes, s az istenség igaz lakhelye. Felbecsülhetetlen adománya ez a szerelemnek, amely az embereket az angyalokkal teszi egyenlővé; csodálatos erő, amely a halál révén az életet adja ajándékba. S innen érthetjük meg, hogy Platón *A lakomában* miféle titkos tanítást belerejtve adja elő Alkéstis, valamint Orpheus történetét,¹⁰⁸ melyeknek csupán jelképes értelmét láthatjuk; ez egybehangzik fenti magyarázatunkkal, s így mind Platón elgondolását, mind ennek a témának a mélységét tökéletesen megvilágíthatjuk. Platón szándéka tehát az, hogy megmutassa, semmi módon nem remélhetjük, hogy eljussunk a szellemi szépség élvezéséhez, ha előbb alsóbb rendű képességeinket elhanyagolván azokkal együtt az emberi életéről is le nem mondunk. S nem is szeret az tökéletesen, vagyis tökéletes szerelemmel az, aki nem hal meg a szerelemben. Azt mondom, tökéletes szerelemmel, hisz az a szerelem, amelyről a második könyvben azt mondtuk, hogy az égi szerelem képmása, abban lakozhat, aki még ember, következésképpen a gondolkodó részben lakozik. Azonban azt a szerelmet, amely tiszta és őszintén szellemi, melynek ősi voltát és méltóságát ott¹⁰⁹ Phaidros fejtette ki, csak az öltheti magára, aki ezt az életet leveti; nem a testet választván el a lélektől, ha-

¹⁰⁸ Platón: *A lakoma*, 179b–e.

¹⁰⁹ l. m. 178b–c.

nem a lelket a testtől. Ezért Alkéstis tökéletesen szeretett, hiszen ő a halálon keresztül kívánt kedveséhez eljutni, és mivel a szerelem révén halt meg, az istenek kegye által visszakapta életét, vagyis új életre született, nem testi, hanem szellemi újjászületéssel.

Ám aki azt hiszi, hogy hozzákapcsolódhat az ideák tökéletes fen-ségéhez (amely szerelmünk tárgya) anélkül, hogy teljesen elszakad-na az érzékelhető világtól úgy, hogy még benne él, az nagyon té-ved, mivelhogy az ideákat önmagukban és az ő igaz létükben csakis szellemi képességünk szemével láthatjuk, amely nem tűr semmifé-le együttműködést az alsóbbrendű képességekkel, hanem minden alkalommal, amikor felizgatja azt, aki hozzá közeledik, megégeti és elemésztí, és mint igen eleven tűz, visszatér magába. Az egyéb ala-csonyabb rendű képességekben, mint a gondolkodás és a képzelő-erő, nem az ideákat, hanem azok képmásait és azok hasonmásait lát-juk, amelyek annyiav tökéletesebbek a gondolkodásban – melyet a peripatetikusok alávetett szellemnek mondanak –, mint a fantázi-ában vagy képzelőerőben, amennyivel az közelebb esik a szellem-hez. Ezt Platón sem könnyedébben, sem mélyrehatóbban nem tudta volna mással kifejezni, mint Orpheus általa felhozott példájával, aki-ről azt mondja, hogy szeretett Eurydikéjét felkeresni vágyván nem a halálon keresztül akart hozzá menni, mint afféle zenétől puhány-nyá vált és elkényesedett férfi, hanem megpróbált hozzá élve eljut-ni. És ezért mondja Platón, hogy nem nyerhette el az igazi Eurydikét, hanem csak az árnyát s szellemét mutatták meg neki. Ugyanez tör-ténik azzal, aki azt hiszi, eljuthat a szellemi ideák megismeréséhez anélkül, hogy elszakadna a képzelőerő, sőt a gondolkodó rész hasz-nálatától, mert nem azokat látja önmagukban és a maguk igaz va-lójában, hanem csupán árnyképüket és hasonmásukat, akár az alá-vetett szellemben, akár a ragyogó képzeletben. Jóllehet ez az értel-mezés mélyreható és fennkölt, mindazáltal annyira illik tárgyunkhoz, hogy szinte csodának tűnik számomra, hogy Marsilio¹¹⁰ és sokan má-sok Platón szavai alapján nem jöttek rá. S lelke a tanúm, hogy ami-kor életemben először olvastam *A lakomát*, csak akkor álltam meg az olvasásban, amikor e helyhez érven megjelent elmémbe ez az

¹¹⁰Ti. Ficino.

igazság, amelyet *A lakomához* szánt kommentárunkban, valamint költői teológiánkban részletesebben ki fogunk fejteni.

Olvasómra hagyom annak a problémának a megoldását, hogy ugyanaz a kígyó, amely megfosztotta Orpheust Eurydikétől, tanította meg a zenére, és akadályozta meg, hogy a saját halála révén szerezz vissza szeretett Eurydikéjét. Nem is akarom jobban felfedni ezt a rejtélyt – *s akinek van füle a hallásra, az hallja*.¹¹¹ Csak hogy alaposabban megvilágítsuk ezt a tárgyat, tudnunk kell még, hogy néha azt mondják: a lélek el van választva [független] a testtől, de a test nincs elválasztva [nem független] a lélektől. Ez az az eset, amikor a lélek valamennyi képessége, kivéve azt, amely a testet táplálja, fel van függesztve, és egyáltalán nem működik, mintha nem is létezne. Ez történik, amikor a szellemi rész, a lélek királya tevékenykedik és van működésben, amely méltósága révén nem tűri meg maga mellett semmiféle más képesség működését, kivéve a tápláló képességet, melynek működését a köztük való nagy távolság miatt nem állítja le teljesen a szellemi rész tevékenysége, ámbár meglehetősen lecsökkenti. Ám ha nagyon felerősödik, és hosszan tart a szellemi tevékenység, szükséges, hogy a lélek még ettől az utolsó, vegetatív részétől is elszakadjon úgy, hogy ő is különváljon a testtől és a test is ötöle.

Tehát az első halál révén, ami a lélek elszakadása a testtől, és nem ellenkezőleg, a szerelmes megpillanthatja a szeretett égi Venust, és vele szemtől szemben elmélkedhet isteni képmásán, s tisztán látó szemeivel boldogan gyönyörködhet benne. Ám aki még közelebb-ről kívánja őt birtokolni, és nem elégszik meg azzal, hogy látja és hallja, s méltóvá akar válni szoros ölelésére és forró csókjaira, szükséges, hogy egy másik halál révén a testtől teljesen elszakadjon, és akkor nem csak látja és hallja az égi Venust, hanem eloldhatatlan összefonódással át is ölelheti. S csókjaikkal lelküket egymásba öntve nem annyira kicserélik azokat, mint inkább olyan tökéletesen egyesülnek, hogy bármelyiküket két léleknek [ikerleleknek], s mindkettőjüket egyetlen léleknek nevezhetnénk. Ismeretes, hogy a legtökéletesebb és legbensőségesebb egyesülés, amelyet a szerelmes égi szeretettjétől elnyerhet, a csók általi egyesülés, mivel minden

¹¹¹ *Máté* 11,15.

egyéb egyesülés vagy párosodás, ami ezen kívül használatos a testi szerelemben, még átvitt értelemben sem használható e szent és áldott szerelemben. S mivel a kabbalista bölcsek szerint a régi atyák közül sokan meghaltak egy efféle szerelmi elragadtatásban, azt találod náluk, hogy ők a *binsica* által haltak meg, ami a mi nyelvünkön így hangzik: a halál csókja; s ezt mondják Ábrahámról, Izsákról, Jákobról, Mózesről, Áronról, Máriáról és másokról.

S aki a mondott kiindulópontunkat nem érti, soha nem értheti meg tökéletesen az ő szándékukat; s nem is olvashatsz többet könyveikben, mint hogy a *binsica* vagyis a halál csókja az, amikor a lélek a szellemi elragadtatásban olymértékben egyesül a különálló dolgokkal, hogy a testből fölemelkedve teljesen elhagyja azt. Ám hogy egy efféle halálra miért illik ez a név, amennyire én olvastam, mindeddig nem magyarázta meg senki. Ez az, amire vágyva bölcs Salamonunk így kiált fel az *Énekek énekében*: „Csókolj meg engem a te szád csókjaival!”¹¹² Salamon az első verssorban megmutatja a könyv egész szándékát és szerelmének végső célját. Erre utal Platón is Agathónjának csókjaival, és nem arra, amit sokan hisznek róla, akik saját magukban látva Platón, róla gondolnak. S láthatod, hogy a csóknál tovább soha nem megy sem Salamon, sem Platón, sem senki más, aki a szerelemről beszélve az égi szerelemről gondolkodott.

*Ő lobbantja fel bennünk a lángot, melynek révén
Tőle származik az, mi benne él, bennünk fellobban, s hol
Elemésztve lángol a szív, lángolva felnő.*

Azt már kifejtettük, hogy a szív a szerelem tüzeiben elemésztve miként hal meg, és hogy egy efféle halál révén egy magasztosabb élet-hez nő fel. A másik rész teljesebb kifejtését, vagyis hogy miként származik a szerelem tüze révén a lélek többi részében az, ami benne élő, a következő szakasz magyarázatában fogjuk megadni.

Általa csordul ki a halhatatlan forrás...

¹¹² *Énekek éneke* 1,2.

A halhatatlan forráson Istent érti, s ezt a nevet még a régi kabbalisták tulajdonítják neki. S ha nem lenne szeretet, nem szállna alá ebből a forrásból az élő vizek felbecsülhetetlen bősége, amely először az anyagi értelemben, majd befogadva innen szintén a szerelem révén a lélekbe hullik, amelyből az egek mozgása által előáll az, ami végül nálunk, az érzékelhető világban létrejön.

Nem kaphatná meg az isteni jószág befolyását az angyal, ha nem fordulna feléje, s nem is fordul másért, mint a szerelem miatt, amint mondtuk; s az angyal fényéből sem részesedhetne a lélek, ha hasonlóképpen szerelmes vággyal felé nem fordulna.

Tehát a szerelem az oka minden dolog teremtésének, ami Istentől létrejön, ha azt értjük szerelmen, amit Platón és költők ért; nem azon szerelem révén, amelyik benne¹¹³ van, ahogy Marsilio¹¹⁴ hiszi, mert akkor benne tökéletlenség lenne, hanem a teremtmények iránta érzett szerelme révén, amint kifejtettük, s az említett módon.

*Tőle származik az, mi benne él, vagyis az, ami az értelemben él; s hogy tisztázza költők, hogy ez a szerelem nem egy járulék s nem is egy minőség az értelemben, hanem lényegi a számára, azért mondja, hogy az értelemben élet van a szerelem által, s neki köszönhetően van meg benne az ideák tökéletessége, s aztán a lélekbe kerülve jön létre belőle, s következik mindannak a teremtése és éke, amit az érzékelhető világ tartalmaz. A stanza vége az elmondottak alapján világos, és nincs szükség ezzel kapcsolatban további magyarázatra, hisz az első és második könyvben kifejtettük, milyen az az örök szerelem, amelyben lelkünk folyvást ég; bár hozzánk, kik az anyag hidege miatt meg vagyunk dermedve, nem jut el a forróság érzése.*¹¹⁵ Ezért méltán érezhetjük át Dávid szavait

¹¹³ Ti. Istenben.

¹¹⁴ Ti. Ficino.

¹¹⁵ Lásd a négy elem tanát: a föld, a víz, a levegő és a tűz elemét két alapminőség ellentét párral határozzák meg: a hideg-meleg és a nedves-száraz minőséggel. A föld hideg és száraz, a víz hideg és nedves, a levegő meleg és nedves, a tűz meleg és száraz. Az Aristotelész által meghatározott *prima materia* tulajdonságok nélküli, s éppen ez teszi képessé arra, hogy a különböző formákat befogadja, a megformált anyagot viszont a négy elem benne levő keveréke és aránya jellemzi. Bár mind a négy elem ugyanolyan tökéletes önmagában, mégis van közöttük egyfajta hierarchia, amely az anyagi, illetve szellemi természetre való utaláson alapul: a leginkább anyagi természetű elem a föld, utána következik a víz, náluk szellemibb, „légiesebb” a levegő, és a legszellemibb elem a tűz. Ezért hangsúlyozza Pico az, „anyag hidegét”.

vele együtt mondván: a vizek behatoltak lelkünk mélyére, és boldog, aki azt mondhatja: e testi mélységem vizeinek sokasága nem tudta kioltani bennem az égi szerelem tüzeit.¹¹⁶

ÖTÖDIK STANZA

Miként az örök értelem az első jótól
Van, él, ért – ért, mozgat, és alkot,
A lélek általa teríti szét és festi le
Azt a fényt, amely az isteni keblet beragyogja.
Eztán, mit a jámbor kebel befogad s magába foglal,¹¹⁷
Kiterjeszti, s az, mi aztán mozog és érez,
Csodálatosképpen általa
Mozgatva érez, él, végzi minden működését.
Mint az értelemben az égtől, tőle
Születik itt lent Venus, kinek szépsége
Ragyog az égen, él a földön, a világot homályba borítja,¹¹⁸
A másik,¹¹⁹ amely a Napban tükröződik, annak
Árnyékában, ki általa lett a szemlélődés rabja,
Mint ahogy minden gazdagságát
Az élő Napból nyeri, mely benne¹²⁰ fénylik,
Fénye így neki¹²¹ kedvez.
És miként az égi szerelem tőle függ,
Úgy a földi e másik nyomában lépdel.

Itt azt fejti ki költőnk, hogyan születik a közönséges Venus, vagyis az érzékelhető szépség. Mivel azt elegendően tárgyaltuk a második könyvben, itt elég lesz szerzőnk szavainak egyszerű magyarázata.

Tehát miként az anyagi értelem Istentől kapja létét, az életet és a megértést, úgy a gondolkodó lélek, amely az értelemből jött lét-

¹¹⁶ Zsoltárok 69,2.

¹¹⁷ Az eredetiben: *stringe* – szorít, összeszorít.

¹¹⁸ Mint Esthajnalcsillag.

¹¹⁹ Ti. Venus.

¹²⁰ Az értelemben.

¹²¹ Ti. az égi Venusnak.

re, tőle kapja a megértést, a mozgást és az alkotást. Azért van ez így, mert a gondolkodó lélek megérti önmagát és a többi testetlen dolgot, mozgatja az örökkévaló testeket, amelyek az égi szférák, létrehozza és megalkotja a romlandó testeket az örökkévaló testek mozgása révén, mert őket mozgatván (miként szerzőnk hozzáteszi) ábrázolja a lenti anyagban azoknak a dolgoknak a formáit, amelyek benne megfogantak. Ezek a formák, vagyis az intelligibilis Nap sugarai ragyogják be őt, és ahogy az anyagi értelemről megkapja azokat, úgy ő is átadja őket az anyagnak. Tehát mindazt, amit tartalmaz, kiárasztja, létrehozván minden más egyedi természetet, ami utána létezik; és mivel belőle, vagyis a gondolkodó lélekből jön létre a test érzékelő és mozgató lelke és hasonlóképpen a vegetatív lélek, ahogy a *Timaios*-ban áll,¹²² ezért fűzi hozzá költőnk, hogy *mi aztán mozog és érez*, tőle kapja mindezen működéseket.

Tehát Platónnál *A lakomában* Venus, vagyis a testek érzékelhető szépsége tőle, azaz a szférákat mozgató lélektől, amelynek neve Jupiter, születik itt lent, vagyis a lenti anyagban, amit Dióné szimbolizál; miként a másik Venus, azaz az égi szépség Istentől születik az intellektusban vagyis az anyagi értelemben.¹²³

A másik,¹²⁴ amely a Napban tükröződik...

E versszak végébe csupán néhány szóval mély értelmű gondolatokat foglal a testi szépségről, amiket a régi filozófusok és teológusok titkos tanításainak javából merít. Az ő ismereteik révén tudnunk kell, hogy amint azt a második könyvünkben megmutattuk, a szépség a látás tárgya, és minden látható dolog a fény által látható, s ebből az következik, hogy minden szépség tevékenysége, alakja és hatékonysága a fénytől van: vagy a testi fénytől, ha a szépség a testekben van, vagy az elgondolható, azaz szellemi fénytől, ha a szépség szellemi.

Tehát amikor először az ideák az anygal megformálatlan lényegébe leszálltak, akkor létük olyan volt, mint a látható színéke és alakoké éjszaka, még mielőtt a Nap sugarainak ragyogása rájuk leszállna. És mint aki a Hold éjszakai fényénél valamely szép testet lát, a nappal

¹²² Platón: *Timaios*, 69c–70a.

¹²³ Platón: *A lakoma*, 180d–e.

¹²⁴ Ti. Venus.

világosabb fényében is látni óhajtja azt, hogy teljesebben élvezhesse azt a szépséget, amit nem lehetett az éjszaka homályos és bizonytalan fényében, úgy az angyali értelem is csak homályosan, bizonytalanul és gyengén látja tökéletlenségének éjszakájában s természetének homályában az ideák szépségét önmagában. Hiszen miként a Hold sem magától világít, úgy ez sem bír önmaga által (ha az első Atyához vissza nem fordul) semmiféle tökéletességgel. Ezért szerelmes vággyal vágyakozott az atyai Naphoz megtérni, és annak fényözönét magára öltve mind a saját szépségét tökéletesebbé tenni, mind szellemi szemét megvilágítani oly módon, hogy a szeretett szépséget élvezni tudja. Így megtért, és megtérvén azt mondta Istennek: „Teremtessék meg a fény” és megteremtetett fölötté a fény, a szellemi és elgondolható fény, amely az égi Venus arcát egyrészt gyönyörűvé, másrészt az első értelem szeme számára világosan láthatóvá teszi, s ez az atyai bőkezűségért köszönetet mondva s hozzá visszafordulva dalra fakad: „Megmutattattott fölöttünk a te arcod fénye. Te vagy az igaz élet forrása, és a te fényedben látjuk meg a fényt.”¹²⁵

Az érzékelhető szépségben hasonlóképpen két dolgot kell szemügyre vennünk: az első a tárgy önmagában, amely látható, mely lényegét illetően ugyanaz éjjélkor, mint délben. A másik a nap-pali fény, amely hozzákapszolódva olyan számára, mint testnek a lélek. Miután ezt feltételezte, költőnk úgy képzei el, hogy miként az érzékelhető szépség első része a szellemi fényből jön, vagyis a testi formák az ideák formáiból, úgy ez az érzékelhető fény is a szellemi fényből árad ki és ered, amely az ideáktól száll alá – ez volt a főnői teológusok véleménye, és elfogadta ezt a platonista Jamblichos és Julianus is. Ezért mondja költőnk: *a másik*, vagyis az égi Venus, amely szakadatlanul az isteni fényben tükröződik, és azért mondja, hogy benne a *Napban*,¹²⁶ hogy megmutassa, az értelem minden erejéből Isten felé fordulván szorosán egyesül vele, ahogy csak tud; s azt mondja, hogy *annak árnyékában tükröződik, ki általa lett a szemlélődés rabja*, vagyis az Angyal lényegének homályában. S mivel ez tehetetlensége révén az ideák ama fényét meglehetősen homályossá és bizonytalanná teszi, ezért mondja költőnk, hogy árnyékba borítja. S azt mondja, az Angyal e lényege ezen Venus révén szo-

¹²⁵ Zsoltárok 80,4 és Zsoltárok 36,10.

¹²⁶ Az eredetiben: *dentro al sole*.

kik hozzá a szemlélődéshez, mivel azon ideák révén válik szellemivé, amint másutt megmutattuk.

Ezt így mondja: *mint ahogy minden gazdagságát az élő Napból nyeri, mely benne*¹²⁷ *fénylik*, vagyis abból az isteni ragyogásból így kedvez neki, vagyis neki ajándékozza, átadja, megosztja fényét vele, azaz az érzékelhető szépséggel, amelyből nem másként születik a közönséges szerelem, mint a másikból az égi szerelem. És miként folyvást a közönséges szépség után, úgy emez az égi szépség után sóvárog, őt követi, és rá vágyakozik, amint föntebb tisztáztuk, és ezért fűzi még hozzá:

*És miként az égi szerelem tőle függ,
Úgy a földi e másik nyomában lépdel.*

HATODIK STANZA

Mikor az isteni tekintet által korábban megformálva

Elindul a lélek, hogy ide leszálljon

A legfelsőbb régiókból,

Hol a Nap lakozik, belevésődik az emberi szívekbe.

Ott aztán csodás művészettel kifejezve

Azt az értéket, melyet csillagától kapott,

S melyet ölébe befogadva

Első égi lepléből él,

Amennyire tudja, az emberi magban csiszolgatva

Alakítja lakhelyét, lenyomatát benne készíti el,

Ami többé-kevésbé ellenáll a formáló erőnek.

Tőle, amikor a belevéssett fény által

Más szívébe száll le a beléöntött lenyomat,

Ha hozzáillő, lánggra lobban

A lélek, mely aztán önmagában ad neki szállást,

Csodás képességével jóval

Szebbnek festi le, s innen ered, hogy

Szeretvén a szív édes illúziókat táplál.

¹²⁷ Az értelemben.

Mielőtt nekifognék e versszak tárgyalásának, mivel ebben arról van szó, hogy egy test egyedi szépsége miként lobbantja fel valaki másnak a lelkében a szerelem lángját, nem árt megvilágítani az említett szépséget, s bemutatni valamelyest. Tehát figyelemre méltó, hogy a testek szépségében, amely számunkra a nappali fényben válik láthatóvá, két dolog tűnik fel annak számára, aki jól belegondol.

Az első az anyagi test elrendezése, ami részeinek kellő mennyiségében és megfelelő minőségében áll. A mennyiség alkotóelemeinek nagyságában áll, hogy az az arányait illetően teljesen megfelelő-e, valamint elhelyezkedésükben és egymástól való távolságukban. A minőség az alakban és a színekben áll.

A második olyfajta minőség, amit a bájnál találóbbr néven nem lehet nevezni, ami a szép dolgokról sugárzik és azokon tűnik fel, s úgy vélem, jogosan követeli magának Venus, vagyis a szépség nevét, mert egyedül ő az, aki az emberi szívekben a szerelem lángját fellobbantja. Sokak szerint ez a test első elrendezéséből születik, vagyis hogy teljes egészében a test részeinek elhelyezkedéséből, alakjából és színeiből fakad. Ezen véleménnyel szemben megítélésem szerint elegendő kell hogy legyen a tapasztalat, hiszen sok esetben láthatunk olyan testet, amely minden téren kifogástalan és minden részében tökéletes, ami az említett feltételeket illeti, mindazáltal azt láthatjuk, hogy híjával van mindenféle bájnak. S ezzel szemben néha láthatunk olyan testet, amely mind alakjában, mind színeiben lehetne sokkal arányosabb, mégis csodálatos báj sugárzik róla. Ezt nagyon jól érzékelteti Catullus egy epigrammájában, ahol azt mondja:¹²⁸

*„Quintia szépségét dicsérik. A termete nyúlánk,
Szálegyenes, szép; ezt mind külön elhihetem.
Ámde hogy ő maga lenne a szép – tagadom, hisz a vonzás
Szikráját se leled benne – hatalmas e test.”*

¹²⁸ Catullus: 86. *carmen*. Versmértéke valójában disztichon. Itt a szövegben Pico egy kellemesen hangzó, de nem disztichonban írt műfordítást ad. Latinul: „Quintia formosa est multis. Mihi candida, longa, / recta est: haec ego sic singula confiteor, / totum illud formosa nego: nam nulla Venustas, / nulla in tam magno est corpore mica salis.” A két utolsó sort nem fordította le, illetve nem idézi Pico: „Lesbia formosa est, quae cum pulcerrima tota est, / tum omnibus una omnis surripuit Veneres.”

Költőnk¹²⁹ elismeri, hogy Quintiában megvan a szín minősége a fehérség révén, s az alaké az egyenesség révén, valamint a szép személyekben elvárt mennyiség, ami a nagyság, mindazáltal semmiképpen nem nevezhető szerinte szépségnek, mivel hiányzik belőle az a Venus és báj, amiről beszéltünk, ami a testi szépség számára olyan, mint minden étel számára a só. Tehát azt mondjuk, hogy ez lesz az oka annak, hogy valamely test bájos, egy másik pedig híján van a bájnak. Azt mondom, amit gondolok, ám alárendelem véleményem minden jobb elképzelésnek. Úgy vélem, hogy mivel ez a hatás nem a testtől származik, szükségképpen a lélek minőségének kell tulajdonítanunk, amely minthogy önmagában igen tökéletes és ragyogó, úgy vélem, hogy még a földi testbe is átönti ragyogásának némely sugarát; ebben pedig egyetért valamennyi régi filozófus és teológus.

Amikor Mózes a hegyről és az isteni látomásból leereszkedett, az arca annyira fényes volt, hogy az emberek szeme nem tudta elviselni, hanem elfedett arccal beszélt akkor hozzájuk.

Porphyrios írja, hogy minden alkalommal, amikor Plótinus lelke valamely fennkölt szemlélődésbe emelkedett fel, arcán csodálatos ragyogás jelent meg. Ez az, amit Plótinus ír: hogy soha senki, aki szép, nem volt gonosz. Plótinus szerint ez a szépség, vagyis ez a báj, amely gyakran egy teremtre és színre a közepesnél kevésbé szép testen is feltűnik, biztos jele a lélek benső tökéletességének.

Salamon a *Példabeszédek*ben erről a tökéletességről beszél, amikor azt mondja: „Az ember tökéletessége fénylővé teszi az arcát”,¹³⁰ és úgy hiszem, hogy ez a nézet nagymértékben igazolást talál az első ember, Ádám szent nevének három vizsgált jellegzetességében, s aki meg tudja érteni ezt a titkot, értse meg. Egy platonista hozzáfűzné még, hogy azok a lelkek, amelyek Venus szférájából szállnak alá, a többiekénél inkább, főként saját testeikben idéznek elő hasonló hatást.

¹²⁹Ti. Catullus.

¹³⁰*Példabeszédek* 17, 24.

HATODIK, HETEDIK ÉS NYOLCADIK STANZA

VI. STANZA

Mikor az isteni tekintet által korábban megformálva
Elindul a lélek, hogy ide leszálljon
A legfelsőbb régiókból,
Hol a Nap lakozik, belevésődik az emberi szívekbe.
Ott aztán csodás művészettel kifejezve
Azt az értéket, melyet csillagától kapott,
S melyet ölébe befogadva
Első égi lepléből él,
Amennyire tudja, az emberi magban csiszolgatva
Alakítja lakhelyét, lenyomatát benne készíti el,
Ami többé-kevésbé ellenáll a formáló erőnek.
Tőle, amikor a belevésített fény által
Más szívébe száll le a beléöntött lenyomat,
Ha hozzáillő, lángra lobban
A lélek, mely aztán önmagában ad neki szállást,
Ereje isteni sugaraival jóval
Szebbnek festi le, s innen ered, hogy
Szeretvén a szív édes illúziókat táplál.

VII. STANZA

Édes illúziókat táplál a szív, mikor
Szerelme tárgyát mintegy saját sarjában tekinti önmagában,
Olykor aztán átformálja azt
Az isteni fénnel, mely belevésődött,
E ritka és égi adománnyal; eztán felemelvén
Fokról fokra magát, a teremtetlen
Napba tér vissza, amelyből formát nyert
Az, mi szerelme tárgyában kifejezésre jutott.
Három fénylő tükrön át egy fénysugár magából
Az isteni tekintetből gyűjt lángra ismét minden szépséget,

*Mely az értelmet, a szellemet, a testet ékesíti.
Innen a szem, s a szem révén hol másik
Szolgálója lakozik, a szív az ékes ruhát
Benne¹³¹ átformálva fogadja be,
De nem kifejezve; aztán a testektől
Eloldott sok különféle szépségből
Fogalmat alkot, melyben azt, mit a természet
Mindenkiben elosztott, egyben festi le, s ábrázolja.*

VIII. STANZA

*Majd Amor a lelket, benne a szívet vidítja,
Benne, mint szülöttjében még képzeleg,
Melyet, míg az igazra vágyik,
Úgy lát, mint víz alatt a napfényt.
Bár nem tudom, mi az az isteni, mi benne ragyog,
Noha árny fedi, a jámbor szívet
Ettől egy tökéletesebb szépség felé ragadja,
Mely ama fennkölt¹³² ormán ül,
Árnyékot nem is lát ott – ez a bizonyosság
Az első jóról a földön – csak tiszta
Fényt, s az igazi Nap igazabb képmását;
Aztán míg a kegyes szív a kedves nyomot
Követi, elméjébe beleivódva látja.
Aztán ama Naptól függve tisztább
S leplezetlen fény felé száll,
Ennek élő s egyetlen sugarától
Alakot nyerve válik széppé szeretve
Az értelem, a lélek, a világ, s mi benne megvan.*

¹³¹ *In lei* – nőnem, tehát lehetne: a lélekben. A lélek szolgálója a szem és a szív. Pico szerint azonban ez a nőnem a képzelőerőre vonatkozik. Az eredetiben: *virtù* vagy *potenzia imaginativa*.

¹³² Ti. szépség.

Az a világ rendje, hogy a különvált és elgondolható dolgokból jönjenek létre a lenti dolgok, ezek pedig amennyire csak tudnak, okuk felé fordulván hozzájuk visszatérjenek.

Úgy látom, ezt költőnk csodálatosan megfigyelte jelen költeményében, hisz a szerelemről kíváncsán szólni, előbb az égi szépséggel és szerelemmel kezdte, s harmadik és negyedik stanzájában ezek eredetét és sajátosságait elegendően tárgyalta. Ezután az ötödik stanzában elbeszélte, miként származik attól¹³³ az érzékelhető szépség és annak a szerelme.

Nos, a költemény hátralevő részében megmutatja nekünk, hogy az érzékelhető szépségtől miként emelkedhetünk fel meghatározott lépésekben az elgondolható szépségig, amelyhez eljutván a szerző befejezi művét, mint olyan tárgyban, amelynél kellene végződnie minden szerelmes vágynak.¹³⁴ Ennél kifinomultabb, rendezettebb, kielégítőbb módot nem is találhatna senki, aki bámről beszélni óhajt, mint amelyet itt költőnk követett bölcsen. Olyan módszer ez, amelyet kevesen értenek és ismernek, s amit Platón a *Philébos*-ban így határoz meg: az egységet sokasággá kibontani, s a sokaságot az eredeti egységbe visszavezetni.¹³⁵ Ha ezt valaki képes jól elvégezni, méltán *kell őt mint egy istent követnünk* – mint Platón írja,¹³⁶ az ilyen minden bizonnyal isteni ember s földre szállt angyal, ki tetszése szerint képes a többi szemlélődő angyal társaságában Jákob lajtorjáján fel- s alászállni. S erről a rendről *A lakomához* tervezett kommentárunkban részletesen beszélni fogunk.

Szerzőnket követvén tehát, ez a rend megmutatja, hogyan juthat el az ember hat lépcsőfokon keresztül az anyagi szépségtől kiindulva annak első forrásáig. Kezdetben az érzékeire hagyatkozó lélek, ha megjelenik előtte Alkibiadésnek vagy Phaidrosnak egyedi szépsége vagy bármely mutatós test, afelé hajlik, s abban az egyedi formában gyönyörködik, s ha itt megáll, ez az első, legtökéletlenebb és leganyagibb lépcsőfok. S ezen hatásnak költőnk a stanza kezde-

¹³³ Ti. az égi szépségtől – *da quella*.

¹³⁴ Ti. az elgondolható, azaz intelligibilis szépségnek kellene minden szerelem végcéljának lennie.

¹³⁵ Platón: *Philébos*, 14d–15c.

¹³⁶ l. m. 16c–17a.

tén jelöli meg az okát, vagyis hogy honnan van az, hogy az ember hamarabb szeret bele egyvalakibe, mint valaki másba.

A második lépcsőfok az, amikor a lélek a szemek által befogadott képet – mely kép mindazáltal anyagi és képzelt – benső erejével önmagában újraformálja, és annál tökéletesebbé teszi, minél szellemibbé alakítja, s minél inkább megtisztítja az anyagtól; s ámbár nagyon távol van még tőlük, az ideák szépségéhez viszi közelebb.

A harmadik lépcsőfok az, amikor az értelem fényével dolgozik a lélek, s a kapott formát minden egyediségétől megfosztva önmagában tekinti a testi szépség sajátos természetét, s többé nem egyetlen test saját képére néz, hanem együttesen minden test egyetemes szépsége felé fordul. Ez az utolsó lépcsőfok, amelyhez az érzékeire hagyatkozó lélek eljuthat, mely ezen az utolsó lépcsőfokon a szépséget önmagában tekinti, és nem valamely anyag ölébe zárva, mégis az érzékek és az egyedi képzetek révén jut ehhez az ismerethez, amiből az következik, hogy aki csak ezen az úton képes a dolgok természetének megismeréséhez eljutni, az nem láthatja azokat világosan és a kétértelműség fátyla nélkül. És sok peripatetikus úgy hitte és hiszi, főként a latinok,¹³⁷ hogy lelkünk, amíg a testtel össze van kötve, nem képes a magasabb megismeréshez felemelkedni, amiről konferenciákon¹³⁸ be fogjuk bizonyítani, hogy nagyon is távol áll Aristotelés és a legtöbb arab és görög peripatetikus gondolkodásmódjától.

A negyedik szint az, amikor a lélek megvizsgálván saját működését, azt látja, hogy a szépség természetét egyetemesen ismeri meg, mint ami nem szorítkozik semmiféle egyediségre, és tudja, hogy minden, ami az anyagban gyökerezik, egyedi, s ebből azt vonja le, hogy ez az egyetemesség nem külső érzékelhető tárgyból, hanem benső fényéből és erényéből származik – ezért azt mondja magának: „Ha a természeti képzetek homályos tükrében csak az én fényem ereje révén tűnik fel előttem ez a szépség, minden bizonnyal

¹³⁷ Pico itt a skolasztikusokra gondol.

¹³⁸ A Rómában tervezett filozófiai disputára utal, amelyre 900 tézisét megszerkesztette, s amelynek megrendezését a bíborosi kollégium megakadályozta azzal, hogy Pico tézisei közül tizenhármat eretnekgyanúnak nyilvánított. Őt magát megalázó kihallgatásoknak vetették alá, mire ő megfogalmazta a 13 tézist magyarázó *Apológiáját*. Ezután inkvizícióval fenyegették, elrendelték a *900 Tézis* összes példányának bezúzását, és parancsot adtak ki Pico elfogására, mire ő Párizsba menekült.

érthető, hogy saját szubsztanciám tükrébe pillantván, mely az anyag minden homályától és sötétjétől meg van tisztítva, minden ilyesmit sokkal világosabban láthat.” És így magába fordulva látja az ideák szépségének képmását, melyben az értelem részesítette, amint azt a második könyvben kifejtettük; és ez a negyedik szint, az égi szerelem tökéletes képmása, amint föntebb elmondtuk.

Eztán önmagától saját értelméhez felemelkedve az ötödik lépcsőfokon van, ahol az égi Venus saját alakjában és nem képmásában mutatkozik meg számára, ámbár nem szépségének teljes egészében, amit az egyéni értelem befogadni nem képes. Őrá sóvárogva és őt szomjazva a lélek igyekszik a saját egyéni értelmét az egyetemes első értelemmel összekapcsolni, ami az első teremtmény, az ideák szépségének egyetemes és végső lakhelye.

Ide, a hatodik lépcsőfokra elérkezve ér véget az útja, és nincs megengedve számára tovább lépni a hetedikre, mintegy az égi szerelem szombatjába, hanem itt kell neki, mint céljában az első Atya oldalán, ki a szépség forrása, boldogan megpihenni.

Ezek a szerelem lépcsőfokai, amelyen a szerelem ezen tárgyának igaz, teljes és világos megismeréséhez felemelkedhetünk. Ezeket a lépcsőfokokat, és hogy miként emelkedhetünk egyikről a másikra, nem tudom, hogy nagyobb könnyedséggel vagy mélyebb tanítással írja-e le költőnk a VI., VII. és VIII. stanzában. Ám még mielőtt odáig eljutna, a VI. elején rámutat arra az okra, ami miatt valaki inkább az egyik emberbe szeret bele, mint a másikba. Erről az okról, noha teljes egészében platonista elveken alapszik, nem emlékszem, hogy bárki másnál olvastam volna. S hogy ezt megértjük, tudnunk kell előbb, hogy a platonisták szerint az emberi lelkek egy része Saturnus-természetű, mások Jupiter-természetűek, és így tovább a többi bolygóval. S azt értik ezen, hogy az egyik lélek nagyobb rokonságban lesz és hasonlóbb Saturnus egének lelkéhez, mint Jupiter egének lelkéhez, egy másik pedig ellenkezőleg. Ez pedig nem más miatt van, mint hogy ez a lélek ilyen természetű, amaz meg olyan, s nem jelölhetjük meg ennek egyéb benső okát, hisz külső és valóságos oka az, ami a lelkeket is teremti, vagyis a világ teremtője, akiről Platón azt mondja a *Timaios*-ban, hogy némely lelkeket a Holdon, másokat a többi bolygón és csillagokon – melyeket az idő eszközeinek nevez – vet el szétszórva.

Másodszor tudnunk kell, hogy a lélek – miként az első könyvben elmondtuk, hogy ez a platonisták véleménye – közvetlenül égi hordozójával¹³⁹ egyesül, s csak ezen keresztül kapcsolódik a földi és mulandó testhez; néhányan úgy vélik, akiknek nézetéből költőnk itt kiindul, hogy amikor a gondolkodó lélek a saját csillagáról¹⁴⁰ alászáll, akkor ő maga alakítja ki azt a földi testet, amelyet irányítani fog. Ezen elvek alapján költőnk úgy képzei el, hogy a lélek hordozójában, amelyben leszáll, melyet ő tölt el azzal az erővel, amely a földi testet megformálja, tehát az ő csillaga öntötte belé a mulandó testet formáló képességet, s aszerint, hogy az egyik vagy a másik csillagról száll alá, úgy kap különböző formáló erőt. Ezért mondják, hogy az egyik ember külseje lunáris, egy másiké szoláris, egy harmadiké merkuriális, megint másé joviális,¹⁴¹ szintén másé szaturnuszi vagy éppen Marshoz hasonló [harcias, bátor] – és külseje alapján ítélik az illető lelkét hasonló természetűnek, ami nagyon egybevág költőnk elgondolásával. Ám mivel a lenti anyag nem mindig engedelmeskedik annak, aki formába önti, ezért nem képes mindig a képmás a léleknek azokat a képességeit kifejezni a földi testben, amelyeket a lélek szeretne, amiből az következik, hogy létezhet két joviális lélek, amely külsőre nem hasonlít egymásra, mivel az egyik befogadó anyaga másként lesz képes felvenni a lélek amaz alakját, mint a másiké, és ennek megfelelően az, ami az egyikben tökéletes, az a másikban kezdetlegesként és nem teljes dologként van jelen.

Tehát költőnk szerint az ugyanazon bolygó ereje által kialakított testek alakja az, ami a heves szerelmet előidéző megfeleléseket és összeillést létrehozza. Költőnk tehát azt mondja, hogy *mikor az isteni tekintet által korábban megformálva* – a katolikusok szerint közvetlenül, a platonisták szerint közvetett módon – *elindul a lélek, hogy ide leszálljon, [...] belevésődik az emberi szívekbe*. Ugyanis a szív a legmegfelelőbb lakhelye a léleknek, mely természeténél fogva az élet és a hév forrása, és folytonos mozgása révén nagyon hasonlít az éghez, ahonnan a lélek leszáll.

¹³⁹ A második könyvben ezt járműnek fordítottuk, de itt nem annyira a képszerűség van a hangsúly, ezért adjuk most ezt a megfelelőjét.

¹⁴⁰ Az eredetiben: *stella* – csillag. Azonban később látni fogjuk, hogy valójában a bolygókról van szó. Ugyanez érvényes a szó következő előfordulásaira is.

¹⁴¹ Azaz: holdszerű, Nap jellegű, merkúri, Jupiterhez hasonló stb.

*A legfelsőbb régiókból,
Hol a Nap lakozik...*

vagyis a Rák csillagképből, hisz az Állatöv tizenkét csillagjegye közül ez van a legkiemelkedőbb helyen, vagyis a legmagasabban a mi legfelső mennyünk felett; s ez a platonisták véleménye, akik szerint a Rákon keresztül száll alá, s a Bakon át száll fel. Úgy vélem, mindennek az az alapja, hogy a Rák uralkodó bolygója a Hold, melynek ereje a leginkább a testek életadó vegetatív része fölött uralkodik, a Bak pedig a Saturnus háza, mely a szemlélődést részesíti előnyben, amivel a testtől eloldozott lélek szabadon foglalkozhat. *Ott aztán* – vagyis a földi emberi testekben *kifejezve* – magát a lelket; *csodás művészettel* – minden bizonnyal az atyai akaratból fakadó csodás és isteni művészet ez, a szellemi bölcsesség és az égi természetbe oltott lélek értelme révén. *Azt az értéket, melyet csillagától kapott, s melyet ölébe befogadva első égi lepléből él* – vagyis az elemi testet formáló erőt, amely aztán első égi leplének ölében él és tartózkodik, azaz égi hordozójában, amely aztán kifejezi azt az alakot, amelyet egy efféle csíraszerű erő tartalmaz. *Amennyire tudja, az emberi magban csiszolgatva alakítja lakhelyét, lenyomatát benne készíti el.* – Vagyis kialakítja ezt a szerves és érzékelhető testet, amelyben a lélek e világon az emberi magban lakozik. *Ami többé-kevésbé ellenáll a formáló erőnek* – mint fontosabb tisztáztuk. *Tőle* – vagyis a lélek által kialakított testtől. *Amikor a fény által* – vagyis annak a szépségnek a ragyogása által, amely benne meg van mintázva. *Más szívébe száll le a beléöntött lenyomat* – a benne kifejezett alak, azaz mindig, amikor valaki más meglátja ezt a képmást. *Ha hozzáillő* – vagyis ha az alakot ugyanaz a bolygó hívta életre, mint ami az azt megfigyelő bolygója. *Lángra lobban a lélek* – szerelmes tűzzel: és mint mondtam, ez az első lépcsőfok. *Mely aztán önmagában ad neki szállást, ereje isteni sugaraival jóval szebbnek festi le.* – Itt együtt szerepel a második és harmadik lépcsőfok, s észre kell vennünk, hogy költőnk a hatodik stanza végén és a hetedik elején összefoglalja és általában érinti a felemelkedést az első lépcsőfoktól az utolsóig, csak utalva megkülönböztetésükre, de nem kifejtve azt. Ebben a filozófusok által megállapított sorrendet követi, főként az Aristotelés *Fizikájának*

bevezetőjében felállított sorrendet,¹⁴² amelyet a peripatetikusok hirdetnek, hogy a dolog zavaros és összefolyó ismeretét megelőzze annak világos magyarázata. Ezt követte költőnk ezen a helyen, amikor e lépcsőfokok ismeretére tömör összefoglalást adva rávilágított, s később fejtette ki *három fénylő tükrön át* külön-külön azt, amit a korábbi sorokban röviden érintve megígért. S nem rejtett értelem nélkül való, hogy költőnk összeköti e három stanzát oly módon, hogy a hatodik végének értelme megjelenik a hetedik végében, ennek vége pedig a nyolcadik elejében.

Ez, ha valaki nem tekint távolabbra, talán a dal szabályai ellen valónak tűnhet, amelyben az tűnik megfelelőnek, ha minden stanzának megvan a maga mondanivalója, amint ezt az első ötben és az utolsóban be is tartotta költőnk. Ám ezáltal azt kívánta jelezni, hogy egyik megelőző lépcsőfokon sem szabad az embernek mint utolsón megállnia, sem szerelme végcéljaként kitűznie ezeket, hanem egyiket a másikhoz vezető lépcsőfoknak kell tekintenie. Nem dicséretes, ha egy szép ifjú alakjában gyönyörködsz, ha ezt nem lépcsőfokként használod arra, hogy önmagadban szemléld annak az alaknak az arányát és megfelelő minőségét, immár azon vaskos és anyagi testen kívül, melyben megláttad. S az is hiábavaló, ha egy test alakjának vizsgálatával foglalod le képzelőerődöt, s itt megállsz, és nem használod eszközként arra, hogy értelmekkel valamennyi test egyetemes szépségét szemléld. Nem is lehet más, mint gyenge és ingatag az a lélek, amely folyvást a testen csüngve soha nem fordul önmaga felé, és önmagában elmélyedve soha nem fedezi fel kincseit, hanem miként Asaf mondja, jóllehet méltóságban és megtiszteltetésben részesült, nem ismeri meg önmagát, és oktan allatokhoz válik hasonlónvá, amelyeknek nincs meg az a képességük, hogy önmagukba visszaforduljanak.

S a lélek nem is lenne képes megfelelően birtokolni a szépség ama ragyogását, amelyet nem önmagától bír, hanem csak más aján-déka és közlése révén. Ha pedig nem ahhoz tér vissza, aki ennek részesévé tette, hiszen az csupán egy folyó, vagyis ha szomszédját teljes mértékben oltani szeretné, akkor a szépségnek ama első tengeréhez kell fordulnia, amely közvetlenül a forrásból árad ki, költőnket

¹⁴² Aristotelés: *Fizika*, I. 1. (184a).

utánozva, aki a hatodik stanzában kezdi el bemutatni ennek a lépcsősornak a fokait, amelyen keresztül a földtől az égig emelkedtünk fel, s meg nem állt előbb versében, minthogy az [a szépség] az első jóhoz elvezetett volna.

*Ennek élő s egyetlen sugarától
Alakot nyerve válik széppé szeretve
Az értelem, a lélek, a világ, s mi benne megvan.*

Ezért a jelen költeményben valójában nem több mint hét stanza van, ámbár kilencre tagolva, mert e három közül egyik sem áll meg önmagában, hanem együtt alkotnak egy egységet. Tehát a hatodik tökéletes stanzánál költőnk megáll, mint minden szerelmes a hatodik lépcsőfokon, és mivel tovább szándékozik haladni, érzi a szerelmet, mely szívét fogva tartja, ezzel jelzi számunkra, hogy annak, aki a hatodik lépcsőfokra eljutott, nem szabad továbblépnie, mert ez a szerelmes út vége. Bár egy másik szerelem útján tovább juthatunk, s ez az a szerelem, amellyel Istent önmagában szeretjük, nem amennyiben az ideák szépségének a teremtője; de ez nem egyezik azzal a szerelemmel, amelyről mi beszélünk, mert hiszen nem a szépségre való vágyakozás, ami Istenben a platonisták szerint nem található meg az ő végtelen egyszerűsége folytán, ahogy az első könyvekben tisztáztuk.

Nos, visszatérve a szöveg magyarázatához, költőnk – összevonván a második és harmadik lépcsőfokot – azt mondja, hogy *aztán, hogy a lélek önmagában ad szállást*¹⁴³ a szeme által befogadott képmásnak, *ereje isteni sugaraival*, vagyis a képzelőerejével és gondolkodó képességével *jóval szebbnek festi le*, vagyis [szébbé] formálja és alakítja.

S innen ered, hogy szeretvén a szív édes illúziókat táplál. Arra utal költőnk, hogy szavaiból megérthetjük, miért tűnik néha, sőt szinte mindig a szeretett szerelmese számára sokkal szebbnek, mint amilyen valójában, ami abból következik, hogy a szerelmes szeretett-jét abban a képmásban szemléli, amelyet a lélek alkotott róla ön-

¹⁴³ A versben pontosan így: „A lélek, mely aztán önmagában ad neki szállást, / Ereje isteni sugaraival jóval / Szebbnek festi le.”

magában, és annál szebbé formálta, minél inkább szétválasztotta az anyagtól, amely minden formátlanság kezdete.

S azon kívül, hogy az az alak, amelyet a lélek önmagában megalkotott, szebbnek tűnik, mint a külső látvány, mert valóban szebb a lélekben, még azt is hozzátehetjük, hogy mivel a lélek teremtette és hozta létre, a lélek benne mint saját magához tartozóban inkább gyönyörködik, és még jobban becsüli, mint azt, ami nincsen benne. S ezért fűzi hozzá költőnk:

*Édes illúziókat táplál a szív, mikor
Szerelme tárgyát mintegy saját sarjában tekinti önmagában,*

vagyis alkotásában és teremtményében, melyet ő készített és hozott létre.

Olykor aztán átformálja azt...

Itt arra utal szerzőnk, hogyan juthatunk el a negyedik lépcsőfokról az utolsóhoz, mellőzván a köztük levők, vagyis az ötödik és hatodik lépcsőfok részletes kifejtését, melyeken ahhoz elérkezhetünk; ezeket akkor említi, amikor azt mondja: *fokról fokra*.

Tehát azt mondja, hogy a lélek olykor átformálja azt az egyetemes minőséget *az isteni fényvel, mely belevésődött*, vagyis az ideák szépségének fényével, melyben részesült, s ez *ritka és égi adomány*, hiszen kevesen jutnak el idáig, s ezek igen tökéletesek; de olyan kevesen vannak, hogy – mint említettem – sokan úgy ítélik, az ember számára lehetetlen erre a szintre eljutni, és ezért mondja, hogy *ritka és égi adomány*.

Majd, vagyis a mondott újraformálás után, ami a negyedik lépcsőfok, *felemelvén fokról fokra magát* – vagyis az ötödik lépcsőfokról, ami a saját egyéni értelem, a hatodikra, ami az első és egyetemes értelemmel való egyesülés, *a teremtetlen Napba* – vagyis Istenbe tér vissza, *amelyből formát nyert az, mi szerelme tárgyában kifejezésre jutott*. – Istenből, jóllehet sok eszközön keresztül (miként közvetlenül utána ő is hozzáteszi és kijelenti) nyer alakot a szépségnek az a ragyogása, amely a szeretett testén megjelenik. Ezért *egyetlen sugár*, vagyis egyetlen fény az, amely az isteni tekin-

tetből árad ki, mintegy három tükrön keresztülhaladva: az értelem, vagyis az angyali természet, a szellem, vagyis a gondolkodó természet, és a test, vagyis az érzékelhető világ tükrein át ékesít minden szépséggel. *Innen a szem* – itt költőnk sorrendben kifejti a fent említett lépcsőfokokat, amelyekről mi a hatodik stanza értelmzésének kezdetén eléggé részletesen beszéltünk.

Tehát az első és legalsó fokkal kezdve azt mondja, hogy *innen*, vagyis a testről *a szem befogadja* annak ékes ruháját, vagyis ama test meghatározott szépségének minőségét, ami – mint fentebb említettem – az első és leganyagibb lépcsőfok. Aztán hozzáteszi, hogy *és a szem révén, ahol lakozik* – ahol arra mutat rá, hogy ez a minőség, mely a tárgyról a szembe jutott, miként kerül a szem látóképességéből, ami külső érzékelés, a képzelőerőbe, ami belső érzékelés. Ezt a képzelőerőt nevezi ő *a szív másik szolgálojának*, a szíven a gondolkodó lélek szubsztanciáját értve, melynek szolgálatában állnak úgy a belső, mint a külső érzékelő képességek, miként a filozófusok mind egybehangzóan állítják.

Nos, miután ezen ruhákat, vagyis ezen minőségeket a képzelőerő fogja fel, ezért mondja költőnk, hogy *olykor aztán ez átformálva fogadja be őket, de nem kifejezve*: a képzelőerő ugyanis, mint a külsőnél magasabb és nemesebb érzékelő képesség, azt a minőséget szellemibbé teszi, következésképpen jobban szétválasztja az anyag formátlanságától, amely nem bírja el az igazi Venus alakját, de nem tudja azért azt a minőséget a tökéletes anyagtalanságba átváltoztatni, mivel maga is anyagi és szervi képesség. Ezért mondja, hogy átformálja, de nem fejezi ki; és ez a második lépcsőfok, amely noha egy egyedi test iránti szerelem, mindazáltal azt az egyedi szépséget nem annyira abban a kézzelfogható hús-vér személyben szereti, mint abban a képmásban, amelyet róla lelkében már kialakított. S miként ez a lépcsőfok az elsőnél tökéletesebb, úgy boldogabb is, mivel a szerelmes ugyanúgy gyönyörködhet benne szerelmese távollétében, mint jelenlétében; mindig vele van, látja és hallja, és bensőségesen beszélget vele.

Aki az első szinten van, csak annyira boldog, amennyire jelen van számára szeretettje, ami sokkal jobb állapot annál az állati szenvedélynél, ami nem is szerelem, melynek öröme pusztán rövid ideig tarthat, és csak hosszantartó keserűséget és megbánást hagy-

hat maga után, aminek mindenki számára elegendő ösztönzésnek kellene lennie, hogy már messziről elkerülje, s tartózkodjon ettől a megvetésre méltó kéjtől, és szélesebben amaz égi szerelem felé siessen, ahol nyoma sincs a kinnak, hanem a boldogság teljessége található. S nem szabadna, hogy az [az első szintű vágy] bárkit ebbe a nyomorúságos kéjbe taszítson, mint ahogyan oly sok férfit is a hatalmába kerített, akik mind szentségükben, mind bölcsességükben, mind tudásukban megbecsültek voltak; sőt ennek kellené a leghathatósabb érvként mindenkinek megmutatnia, hogy azt minden igyekezetünkkel teljesen kerülnünk kell. Ugyanis ha ez a baj ennyire veszedelmes és ártalmas, hogy ilyen erős és tökéletes lelkekben is szinte gyógyíthatatlan betegségeket tudott előidézni, ennek mindenkit kétségtelenül meg kell győznie arról, hogy az ő lelkében egészen végzetes és halálos betegséget okozna. Mindebből méltán vonhatjuk le azt a következtetést, hogy aki ilyen mélységekbe zuhan, önmagával és helytelen gondolataival kapcsolatban Istentől kiigazítást és atyai büntetést, az emberektől talán nem kevesebb kegyelmet és együttérzést, mint feddést érdemel.

Nos, visszatérve költőnk szavaihoz, miután beszélt az első és második lépcsőfokról, a harmadikhoz érkezvén azt mondja: *aztán a tespektől eloldott sok különféle szépségből fogalmat alkot, melyben azt, mit a természet mindenki b e losztott, egyben festi le, s ábrázolja.* – S ez az, hogy a lélek az első és a második fokozat fölé emelkedvén, amelyekben a szépséget mindig egyediségében tekintve nem vált meg az anyagtól, itt azt a természetet egyetemes fogalmában önmagában vizsgálja, és az összes szép test egyedi sokaságát a szépség egységébe vonja össze önmagában, ez pedig éppen annak a sajátja, aki lentről fölemelkedik, vagyis azé, aki a sokaságot visszavezeti egységébe, mint fentebb mondtuk.

Eztán Ámor a lelket, benne a szívet vidítja, őbenne mint szülöttjében még képzeleg, melyet, míg az igazra vágyik, úgy lát, mint víz alatt a napfényt. – Ebben az egyetemes megismerésben a lélek mint a saját maga által készített dologban gyönyörködik, miként kevéssel elébb mondtuk, és benne az igazi szépség fényét úgy látja, mint a Nap fényét a víz alatt. A fény forrása az ég, és innen a tűz és a levegő két köztes lépcsőfokán keresztül érkezik el a vízhez; Istentől, az első égtől és a szépség fényének gondolati forrásától hasonlókép-

pen két köztes lépcsőfokon: az ideákkal teljes értelmén és a gondolkodó lelken keresztül – mintegy a tűz és a levegő közvetítésével – az érzékektől elvonatkoztatott egyetemes minőségben, miként a vízben tükrözi vissza az igazi szépség fényét.

Bár nem tudom, mi az az isteni, mi benne ragyog, noha árny fedi, a jámbor szívet ettől egy tökéletesebb szépség felé ragadja, mely ama fennkölt¹⁴⁴ ormán ül. – Ez a felemelkedés a harmadik lépcsőfokról a negyedikre, vagyis az ideákhoz, amelyekben a lélek részesül, amelyben már nem a szépség árnyéka van meg, hanem az igazi szépség látszik, ámbár nem lényegi, hanem részesedett létmódban.

Aztán míg a kegyes szív a kedves nyomot követi, elméjébe beleivódva látja. – S ez a felemelkedés a negyedik szintről az ötödikre, vagyis a lélek saját egyéni értelméhez, ezt jelenti az, hogy *elméjébe beleivódva látja*. Aztán hozzáteszi: *Aztán ama Naptól függve tisztább s leplezetlen fény felé száll.* – Ez a felemelkedés az ötödik lépcsőfokról a hatodikra, melyben a saját egyéni értelem összekapcsolódik a miénknél sokkal nyitottabb és világosabb egyetemes első értelemmel. Ez az értelem Isten közvetlen közelében van, aki az első intelligibilis Nap, és ezért mondta, hogy *ama Nap felé, tőle függve száll*, melynek élő és egyetlen fényétől válik széppé az értelem, a lélek és a világ, amint azt fentebb részletesen tárgyaltuk.

UTOLSÓ STANZA

Dalom, én érzem, hogy a szerelem tart féken

E vak merészségben, mely szívemet talán

Elrendelt útján túlra űzi-hajtja.

Fékezd hiú vágyam, fogd szorosra gyeplőm,

Arra figyelj tisztán, mit a szerelem

Súg most füledbe, ha valakit

Találsz, ki szerelmedtől nyer alakot és formát.

Az ő számára isteni kincsének gyümölcsét

Tárd fel, ne csupán lombjait,

A többinek legyen elég ez, amazt ne fedd fel.

¹⁴⁴Ti. szépség.

A régi teológusok véleménye az volt, hogy nem szabad vakmerően nyilvánosságra hozni az isteni dolgokat és titkos tanításokat, csak akkor, ha korábban erre engedélyt kaptak. Ezért mutatja úgy magát költőnk, mint aki arra készül, hogy tovább gondolkodjon, s a szerelem fogja vissza, és ő parancsolja neki, hogy a köznép számára a szerelem titkos tanításainak csak a héját mutassa meg, igazi értelmének velejét pedig az emelkedettebb és tökéletesebb elmék számára tartogassa. Ezt a szabályt mindenki figyelembe vette, aki a régieknél az isteni dolgokról írt.¹⁴⁵

Órigenés írja Jézus Krisztusról, hogy sok dolgot felfedett tanítványai előtt, amelyeket ők nem kívántak leírni, hanem csak szóban adták át azoknak, akiket erre méltónak találtak. Dionysios Areopagités is megerősíti, hogy ezt a mi egyházatyáink is megtartották, akik egymásra következők egymástól kapták meg a titkos tanítások értelmét, amelyeket nem volt szabad leírni. S Dionysios, amikor Timotheos számára Isten neveivel, valamint az anyagi és egyházi hierarchiával kapcsolatban számos mély értelmű dolgot fejt ki, elrendeli számára, hogy tartsa e könyvet titokban, és ne beszéljen róla, csupán keveseknek, akik méltóak az efféle ismeretre.

Ezt a rendelkezést a régi zsidók a legszentebb módon betartották, és ezért az ő tudásukat, mely a törvény nehezen érthető és rejtett tanításainak kifejtését tartalmazza, kabbalának nevezik, ami hagyományt jelent, mivel nem írásban, hanem szájról szájra adták át egymásnak, egymás után. Minden bizonnyal isteni tudomány ez, s csak kevesen méltóak rá, hogy részesei lehessenek. Hatalmas alapja ez a mi hitünknek, s pusztán a vágy, hogy megismerhessem, a héber és a káldeus nyelv buzgó tanulmányozására késztetett engem, melyek nélkül teljességgel lehetetlen eljutni ennek ismeretéhez. Hogy mennyire megőrizték ezt a stílust a püthagoreusok, azt láthatjuk Lysis Hypparchoshoz írt levelében, és az egyiptomiak sem más okból faragtak templomaikban szfinxeket, mint hogy azt hirdessék: az isteni dolgokat, még ha le is írják őket, rejtjelek köntösébe és költői lepelbe kell bújtatni, mi-

¹⁴⁵ E szabályra hivatkozva kérte Picót hébertanára, Flavio Mitridate is, hogy ne adja tovább a káldeus betűket másnak, mert ezek szent tanításokat hordoznak magukban; lásd Pico levelét egy ismeretlen baráthoz, in *Opera omnia*, 384–386.

ként költőnk is tette jelen művében – ezt igyekeztünk erőink szerint bemutatni; s hogy más római és görög költők is ezt teszik, azt készülő költői teológiánkban mutatjuk majd be.

Fordította: Imregyh Monika

A kötet szerzőiről

Balázs Mihály a Szegedi Tudományegyetem Régi Magyar Irodalom Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Fő kutatási területe az erdélyi unitarizmus története, melyet még feltáratlan kolozsvári könyvtárak anyagának vizsgálata révén kutat. Néhány publikációja: *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Budapest, 1988; *Teológia és irodalom. Az Erdélyen kívüli antitrinitarizmus kezdetei*, Budapest, Balassi Kiadó, 1998.

Bene Sándor tudományos főmunkatársként dolgozik az MTA Irodalomtudományi Intézetében, fő kutatási területei a kora újkori politikai eszmétörténet és a horvát–magyar–olasz irodalmi kapcsolatok a kora újkorban. Néhány publikációja: *Theatrum politicum: Nyilvánosság, közvélemény, irodalom a kora újkorban*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1999; *Egy kanonok három királysága: Ráttkay György horvát históriája*, Budapest, Argumentum, 2000.

Elisabeth Blum a müncheni reneszánsz-kutató iskola tanítványa, Baltimore-ban él, a hamburgi Meiner Verlag kétnyelvű Giordano Bruno-kiadásának munkatársa, fordítója: *Austreibung des triumphierenden Tieres / Spaccio della bestia trionfante* (Fordította, a bevezetést és a kommentárokat írta: E. és P. R. Blum, 2009.)

Paul Richard Blum professzor Baltimore-ban a Loyola Universityn, fő kutatási területe az olasz reneszánsz filozófia, a kora újkori iskolafilozófia – benne Pázmány Péter filozófiai műveinek kutatásával. Főbb publikációi: *Philosophieren in der Renaissance*, Stuttgart, Kohlhammer, 2004. (Ursprünge des Philosophierens 4); *Giordano Bruno*, München, Beck, 1999 (Beck'sche Reihe „Denker“ 551).

Boros Gábor tanszékvezető egyetemi tanár az Eötvös Loránd Tudományegyetem Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékén, kutatási területei a kora újkori filozófia és az érzelmek filozófiája, fő publikációi: *Descartes és a korai felvilágosodás*, Budapest, Áron, 2009; *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*, Budapest, Áron, 2003.

Ruth Hagengruber a Paderborni Egyetem professzora. Kezdetben a reneszánsz mnemotechnikai elgondolásait kutatta, majd az utópiák, az informatika és a gazdaságelmélet filozófiai aspektusai kezdtek foglalkoztatni. Saját könyvei: *Nutzen und Allgemeinheit. Zu einigen grundlegenden Prinzipien der Praktischen Philosophie*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000; *Tommaso Campanella. Eine Philosophie der Ähnlichkeit*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1994.

Imregh Monika egyetemi adjunktus a Károli Gáspár Református Egyetem Medievisztika Tanszékén, fő kutatási területe az itáliai reneszánsz filozófia, disszertációját *Plótinosz hatása a XV. századi reneszánsz filozófusok: Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola műveiben* címen védte meg 2006-ban. Főbb publikációi: G. Pico della Mirandola, *Heptaplus*, Budapest, Arcticus, 2002; M. Ficino: *A szerelemről*, Budapest, Arcticus, 2001.

Wilhelm Schmidt-Biggemann a berlini Freie Universität professzora, a XVI–XVII. századi filozófia avatott ismerője, az ún. *philosophia perennis* gondolkörének kutatója a filozófia és a vallás egész történetén átívelően. Saját kötetei mellett ő a főszerkesztője és részben szerzője is az Ueberweg filozófiatörténeti kézikönyvsorozatnak a Szent Német–Római Birodalommal, valamint Közép- és Kelet-Európával foglalkozó köteteknek.

Simon József egyetemi adjunktus a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékén, fő kutatási területe a késő középkori és kora újkori filozófia, a filozófia és az irodalom kapcsolatai. Főbb publikációi: *Die Religionsphilosophie Christian Franckens – Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2008 (Wolfenbütteler Forschungen 117.); *Sed cur nihilo minus athei vocantur?*, in *Der Einfluss des Hellenismus auf*

die Philosophie der frühen Neuzeit. Hrsg. v. Gábor Boros, Wiesbaden, 2005, 181–193. (Wolfenbütteler Forschungen Bd. 108).

Szőnyi György Endre intézetigazgató egyetemi tanár a Szegedi Tudományegyetem Angol–Amerikai Intézetében, fő kutatási területei: ikonológia, reneszánsz kultúrtörténet, kultúraelmélet. Főbb publikációi: *‘Exaltatio’ és hatalom. Okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*, Szeged, JATEPress, 1998 (Ikonográfia és műértelmezés 7); *Pictura & Scriptura. Hagyományalapú kulturális reprezentációk XX. századi elméletei*, Szeged, JATEPress, 2004 (Ikonológia és műértelmezés 10).

ISBN 978-963-87429-2-6

Felelős kiadó: Tudástársadalom Alapítvány

Borítóterv: Csizmadia Katalin

Könyvterv: Somogyi Gyula

Szöveggondozás, korrektúra: Halmai Györgyi, Kurkó Noémi

Tördelés: Kerülő Tünde

Nyomta és kötötte: Akaprint Nyomdaipari Kft

Felelős vezető: Freier László